د. محمد سعيد

أنبياء البدو

الحراك الثقافي والسياسي في "المجتمع" العربي قبل الإسلام

تقديم

د. عزيز العظمة



دار الساقي

د. محمّد سعيد

أنبياء البدو

الحراك الثقافي والسياسي
في "المجتمع" العربي قبل الإسلام

تقديم

د. عزيز العظمة





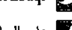
© دار الساقي 2018
جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى 2018

ISBN 978-614-03-2029-1

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: 2033—6114
هاتف: 442 866-1-961+، فاكس: 443 866-1-961+
email: info@daralsaqi.com

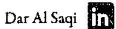
يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني
www.daralsaqi.com

تابعونا على



@DarAlSaqi

دار الساقي



Dar Al Saqi



المحتويات





إلى لَيْلى التي غيَّبتها الجاهليّةُ الجديدة



تقديم

إعمال العقل التاريخي في التاريخ: ذلك هو العنوان الأعرض لكتاب الدكتور محمد سعيد، **أنبياء البدو**. وإن إعمال العقل التاريخي مكوّن أساسي في عمليّة التنمية الثقافيّة والمعرفيّة التي يصبو إليها الكثير منا، نحن معشر العرب، خصوصاً في العقود الأخيرة التي شهدت تنامياً في صعوبة ترسيخ النظر التاريخي في الماضي، وتحويل ماضينا إلى تراث متجانس لا زمان له ولا مكان، بل إلى تراث ماضٍ يرتجى منه المستقبل.

تحديد الزمان والمكان ورصد الانقطاع والتحوّل عمادُ النّظر في التاريخ. والحالُ أنّنا - العرب - نجد أنفسنا في خصومة مع التجديد، ونجد أنفسنا مستقتلين على افتراض الاستمرار مع الماضي والتجانس معه، وكأنّنا بذلك نعاند قضايانا ونرفض النظر إليها، ونهرب منها. ذلك أمر بيّن في الخطاب المتداول عن التراث والماضي، ما نجد له آثاراً مدمّرة على صناعة التاريخ. أمّا الدكتور سعيد، فهو بمحاولته هذه، وفي كتاب سابق له (**النسب والقرابة في المجتمع العربي قبل الإسلام**)، فهو يتوخّى التحرّي والتثبّت والتحديد.

هو يتحرّى في شأن النبوّة ومعانيها الممكنة لدى عرب الجاهلية، وهو بذلك يناضل نضالاً دؤوباً في مواجهة جملة من المشكلات المتعلقة بالمصادر المتوافرة. فهو على وعي تام بأنّ ما وصلنا عن الجاهلية قد أتانا في مصادر نمطية الأداء والبنية، مصادر تهدف في كثير من وظائفها الإنشائية إلى إغلاق تاريخ الجاهلية قبل فتح باب الفترة المحمّدية وما يليها، وإلى تبسيطها وتعميم الشذرات الآتية منها، وعلى تغريبها عن الفترة الإسلاميّة. كل ذلك بيّن في مقدّمة الكتاب المنهجيّة والمُتناولة على نحو تفصيلي في تضاعيف تناوله شخصيّات خالد بن سنان وقُسّ بن ساعدة ورئاب بن البراء. في



مواجهة ذلك، يستنطق محمد سعيد النصوص المتبقّية لدينا بعد سبْر شامل لها، ويحاول - بمقابَلَتِها مع بعضها بعضاً، واستقراء ما فيها من المعاني والدلالات المُمكنة، وعرضِها على ما يسمح به النظر العقلي من إمكانات وامتناعات، وموضَعة ما أتت به من أخبار في سياقي الزّمان والمكان - النفاذ إلى ما قد تحتوي عليه من نوى تاريخيّة. تلك مهمّة عسيرة ومضنية تتطلب التأني والدّقة المتناهية في استنطاق المصادر بعد استثناء ما فيها من مادة أسطوريّة وخرافيّة (وهي بالغة الدلالة بِذاتها)، ومن تنميط عائد إلى الأغراض التاريخيّة لتأليف تلك المصادر.

يقدّم محمد سعيد دراسة نموذجية في التّحرّي التاريخي، وفي إدخال الزمان والمكان والواقع في النّظر إلى الماضي العربي البعيد، مُدخلاً مفاهيم كالتحوّل والتغاير وما خلا ذلك من مستلزمات الصناعة التأريخيّة: ذلك الماضي البعيد الذي لا تتجاوز معارفنا به الأخبار المرسلة غير المنضبِطة إلّا بضرورات التنميط الإسلاميّة والتراثيّة على صورة عامّة. لم تتقدم معرفتنا بالجاهليّة ولم يتقدم فهمنا لها كثيراً في القرن الماضي، رغم ما هو متوافر عنها من دراسات باللغات الأجنبيّة ورغم طباعة كتاب الدكتور جواد علي **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام** منذ أكثر من أربعين عاماً، وهو كتاب شامل وافٍ رغم غياب الحسّ النقدي العلمي عنه، ورغم جملة أخرى من الكتب التي لم تدخل معارفها المعارف العامّة. لكن كتاب محمد سعيد يفتح صفحة جديدة في فهمنا تلك المرحلة. لسنا مُلزمين الموافقة على ما جاء في هذا الكتاب من استنتاجات، ولكنّه كتاب فريد ونموذجي، ويفتح شهيّتنا على الغوص في أمور أخرى عسيرة الدراسة: إنه يفتح شهيتنا على النظر في شأن سجاح ومسلمة بن حبيب ودحية الكلبي وابن صيّاد وغيرهم، ويفتح شهيتنا في نهاية المرمى إلى النّظر العقلي التفصيلي إلى سيرة الرسول.

د. عزيز العظمة



الفصل الأوّل

مشكلات التاريخ "الجاهلي"

قد يلاحظ القارئ في هذا العنوان نأياً عن مصطلح كثير التداول في الأدبيات العلميّة وهو مصطلح الإشكال، والاستعاضة عنه بمصطلح المشكلات. يملي "الإشكال" في الدراسة التاريخية ضرورة البقاء في دائرة التاريخ بالمعنى الملموس إذ لا إشكال في التاريخ خارج سياق الأحداث وما تنقله المصادر في شأنها وما أُنجز من دراسات حديثة، يضاف إلى كلّ هذا ما تولده المساءلة التاريخيّة الآنيّة. موضوع هذا الفصل مختلف، ولا يتمثل في حصر إشكالات التاريخ القبإسلامي أو في مراجعة أو كتابة حصيلة للإشكالات المطروحة، هذا إذا كانت كل هذه الأمور ممكنة أصلاً؛ يتمثل هذا الفصل فقط في إثارة الصعوبات التي طرحها ويطرحها تاريخ هذه المرحلة على وعي الباحث. لذا، مصطلح المشكلات، بما فيه من مرونة، أفضل تعبيراً عمّا نريد. أما عن إشكالات التاريخ "الجاهلي" بمعناها المشار إليه، أو بعضها على الأقل، فسوف تكون ممرّاً إجبارياً لموضوعات هذا الكتاب.

تدفعنا أسباب كثيرة لكتابة هذه الصفحات الأولى، جُلّها أسباب عملية: أوّلها توفير مدخل للدراسات التالية، بغاية توضيح منطلقاتها وتبيين أسباب أهميتها وأهمية المسائل المطروحة فيها. سوف تعكس الأبحاث تعقيدات كبيرة حين تجتمع مضامين المصادر، أي ما دخل دائرة المعلوم، مع المقاربة التّاريخيّة. لن يُدرك القارئ – ولا سيما إذا كان بعيداً عن روح البحث التاريخي– وجهَ الأهمية المسندة لشخصيات



غامضة ومبهمة وخارجة شيئاً ما عن الرؤية المتداولة للتاريخ "الجاهلي" إلا حين نضعُها في إطار "المشكلات" التي يطرحها تاريخ المرحلة القبإسلامية. إذاً، تتمثل الفائدة الرئيسية المرجوّة من هذه المقدمة في توضيح الذهنية المتحكمة في هذه الأبحاث وكشف فوائدها في التاريخ العام لهذه المرحلة.

لا بد قبل كل شيء من لفت الانتباه إلى بعض خصوصيات تاريخ المرحلة القبإسلامية، إذ فيها ما يبرر هذا التناول: الأولى أنها من دائرة الأزمنة القديمة، ومعلوم أنه كلّما تقادم الزمن المدروس، تضخمت مشكلة الوصول إلى المعلومات الكافية والدّالة. غالباً ما تكون المعلومات نادرة وغير كافية لإعطاء الباحث صورة متكاملة عمّا حدث، أو تكون في شكل إنتاج أدبي تبلور في أزمنة تالية، ويصبح "اختراق" المصادر في حد ذاته مهمّة صعبة. معلوم أنّ النصّ القديم يمثّل، وقبل استثماره في البحث، مشكلة كبيرة تحتاج بدورها إلى تاريخ. الخصوصية الثانية تتعلق بالمراحل الواقعة في محيط تاريخ الأديان. قد تبدو المرحلة القبإسلامية من غير تاريخ الإسلام لكن في واقع الأمر الواسطة بيننا وبينها هي المصادر الإسلامية، وفي هذه المصادر، يصلنا الإخبار وسط جملة من الوظائف الثقافيّة-الدينية. من هذا الباب، يكتسب توضيح أسّ البحث فائدة إضافيّة، فائدة النأي بالموضوع عن أي سجال أيديولوجي. ليس من النادر، خاصة في الدائرة الثقافيّة العربية الإسلاميّة، أن يكون الاعتراض والسجال مجرد جهلٍ بشروط وبآمال الدراسة التاريخيّة بمعناها الحديث. غايتنا من هذه الصفحات أن نوضح أنّ مطالب البحث نابعة من مستلزمات المنهج التاريخي، وأنّ الفروق واسعة بين الثقافة العلمية، وبين الثقافة الإسلامية التقليدية أو الدعويّة.

من المفيد الإشارة إلى أن هذا الفصل، رغم ما فيه من ممهدات للأبحاث المجموعة، لا يمثل مقدمة بالمعنى العلمي للكلمة للإشكال المطروح في الأبحاث الثلاث المتمثل في الحراك الديني والسياسي في المجتمع الجاهلي، وللقارئ الحق في الشعور بافتقار هذه الصفحات إلى التكامل التّام مع الفصول الآتية. لم يكن في الإمكان كتابة مقدمة واحدة للأبحاث الثلاث لأنها بعدُ حالات معزولة، وفي النتيجة، لا يمكن اعتبارها ممثلة كل الحراك الثقافي والسياسي الحادث في التاريخ "الجاهلي". بمعنى آخر: لا يمكن بواسطتها، ورغم ما فيها من إنارة نأمل أن تكون مفيدة، طرقَ كلّيّة الإشكال،



ولا يمكن في النتيجة وضع الأبحاث الثلاث تحت زاوية نظر واحدة بواسطة مقدمة واحدة. للأسباب نفسها، لم نكتب خلاصة موحدة ولم نخلص لاستنتاجات عامة حول هذا الإشكال الكبير الذي يخترق كليّة المجتمع "الجاهلي"، وأبقينا على استنتاجاتنا متصلة بكل حالة على حِدة. قد يكون من المفيد الإشارة كذلك إلى أن المنهج التاريخي لا يسمح ببناء استنتاجات تاريخية عامّة عن تاريخ مرحلة انطلاقاً فقط من عيّنات، فمهما كان امتداد العيّنات، لا يمكن أن تمثل كليّة الواقع المدروس.

دافعنا الآخر لكتابة هذا الفصل هو ملء ما يشبُه الفراغ النظري المرافق للمؤرخين عموماً إذ قلّما "يلتفت" الباحث، المنغمس في أبحاثه الميدانيّة، ليوصّف مراوحته بين التفكير والتوثيق، وأن يستجمع المبررات التي جعلت مشاغله تأخُذ في تاريخ حقبة من حقب التاريخ اتجاهاً دون آخر، وهو ما حدث لنا حين إعداد دراستنا عن الجذر التاريخية للإيلاف. غالباً ما يتّجه اهتمام دارس التاريخ إلى دراسة الوقائع في شكلها الملموس، وفي حال قدَّمَ للمصادر المُستعملة غالباً ما يتناولها من وجهة تقْنِيّة، بغاية بيان ما تحويه من مادة متصلة بالموضوع المدروس. لا يمثل هذا الفراغ النظري تقصيراً أو قصوراً، ومن المفارقات الكبيرة أن لهذا الأمر مبررات تتولّد من طبيعة البحث التاريخي ذاته. ينشأ عند المؤرّخ، بعد رسوخ الذهنية التاريخية عنده، اعتقاد حميمي بأن التاريخ هو واقع إنساني من الصعب أن تُهيأ له أدوات نظرية، وحين يهم بكتابتها يخشى أن تبدو في عين قارئها كأنها شروط مُسْبقة على قراءة الواقع ذاته مباشرة، أو أن تبدو في شكل حلول فلسفيّة. تترسخ عند الباحث في التاريخ قناعة بأن أبحاثه وممارسته الأحداث مباشرة فيها ما يعكس على نحو كافٍ مشاغله في تاريخ فترة. لكن هذه القناعات، رغم جذورها الضاربة في روحِ البحث التاريخي، قد لا يكون فيها ما يوضح للباحثين، المبتدئين منهم خاصة، تشكل المسائل، في حين أن هذا التشكل يمثل مرحلة لها قيمة كبيرة في فتح أفق البحث العلمي.

الدّافع الثالث يتولد من شعورنا بأن طُرق التناول التاريخي لا ترسخ ولا تنتشر في الثقافة التاريخيّة العربية إلا بصعوبة كبيرة[1]. هنالك إلى اليوم ما يُشعرنا بأن مسائل العصر

---

[1] لا شك أن الأوضاع تتجه إلى التحسّن منذ صدور كتاب عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢. وفّر هذا الكتاب مختصراً باللغة العربية كبير الفائدة، فيه ما يُغني عن متابعة جدل طويل عاشته الثقافة الأوروبية في القرنين الماضيين واستوعبه الوعي العلمي



الوسيط لا ترتسم كمسائل تاريخيّة لها منطِقها الخاص المختلف عن منطق المرحلة المعاصرة، ونتيجة لذلك لا ترتسم، بالشكل الكافي، المسافة الذهنية اللازمة بين الباحث ومصادره. للأمر أسباب عميقة لا يمكن فهمها دون إثارة تاريخ آخر قريب، تاريخ نشأة المنهج التاريخي في سياق الحداثة العلمية، وإثارة موقع المسلمين من هذه الحداثة. نثير هذه الأبعاد فقط في حدود ما يسهم في توضيح المقاصد وما يدخل شيئاً من التماسك على هذا العرض.

١ – من المنهج التاريخي إلى التاريخ القبلإسلامي

يطرح البحث التاريخي مسألة فلسفية، قد تبدو بعيدة عن سياق البحث الميداني، لكن من الأجدى رسمها كعلامة أوليّة لأنّ تجاهلها غالباً ما يكون السبب في أشكال مختلفة من سوء التفاهم. تتلخص هذه المسألة في السؤال التالي: هل للتاريخ نتائج علميّة؟ يمثل البحث التاريخي مسعى علمي له شروط سنحاول اختزالها في فقرة مقبلة، خاصيته أن دارسه يعلم أن صفة العلمية، أي الوصول إلى مستوى من الفهم الكامل والنهائي، هدف مستحيل مهما كانت الأدوات والوسائل المُستعملة. سبب ذلك أنّ التاريخ من مجال الوعي، وأنّه متغيّر بتغيّر وعي الإنسان لماضيه. قد يحدث انطباع أحياناً، سواء لدى المؤلف أم القارئ، بأنّ دراسةً معّينة حقّقت إعادة بناء كاملة ونهائيّة لتاريخ مرحلة من المراحل، لكن، ينكشف مع مرور الزمن أن النتائج لا تعكس أكثر من وعيي نسبيّ، يرتبط بزمن معين، وأنها في النهاية جزء من تاريخ معين. لذلك الحاجة إلى الكتابة التاريخيّة حاجة مُتجددة، وغالباً ما يبدأ التجديد ببيان محدودية نتائج سابقة أو ببيان قصورها وارتباطها بظرف معين، وكثيراً ما تؤدي نتائج جديدة إلى الشعور بالدهشة من أن بعض الحقائق لم تنكشف لأجيال كثيرة سابقة من الباحثين. أمّا إذا تساءلنا عن الكيفية التي بها يتشكل الوعي بالمسائل من زمن إلى آخر، أو عن الخيوط الخفيّة الرابطة بين الباحث وعصره، أو بين المجتمع وماضيه، فتواجهنا مشكلات،

الأوروبي ولم يعد يظهر إلا بمناسبة إثراء المنهج التاريخي بمكتسبات جديدة آتية من دائرة العلوم الاجتماعيّة خاصة.



ليس من اليسير ضبطها والوصول في شأنها إلى نتيجة، وإن أخذت تدخل في العقود الأخيرة حيز البحث من باب تاريخ الذّهنيات والتّصورات.

إذاً، تحيط بالبحث التاريخي نسبيّة كبيرة، لكن هذه النسبية لا تنفي وجود منهج تاريخي له بعض المتطلّبات أو الشروط الأساسيّة التي أصبحت تمثل ما يشبه الأرضية المشتركة بين الباحثين، بمنزلة لغة عالمية يتكلّمونها، في ضوئها يبحثون ويتفقون ويختلفون ويناقشون. ما هي هذه المتطلبات أو الشروط؟ هناك ولا ريب صعوبة كبيرة في اختزالها مع ضمان الدقة في توصيفها، شروط كانت موضوعاً لمؤلّفات عدة[1]، ومحل جدل طويل له امتداداته الفلسفية المعقدة. لذلك، ما يرد هنا من توصيف للمنهج لا يتعدى رسم بعض الملامح البارزة، الغاية منها فقط توضيح المطالب الأساسيّة الآتية من الدائرة الفلسفية لعلم التاريخ، غاضّين النّظر بأسلوب واع عمّا أثارته من اعتراضات لا يتسع المجال ولو لمجرّد استعراضها. لذلك، نقتصر علَى ما يمثل قاسماً مشتركاً بين المؤرخين، ونُبعد من طريقنا، بأسلوب واع كذلك، كل ما يتصل بالتقاطع بين المنهج التاريخي، وبين العلوم الاجتماعية، لأن إثارة هذه الأبعاد لا يتسع لها المجال أيضاً، وقد تُدخل الارتباك على البلاغ دون أن تحصل منها فائدة أكيدة. لعل ما يبرر هذا أنّ مسألة التكامل بين علم التاريخ والعلوم الاجتماعية مشروط في الأصل بمعرفة الحدود المنهجية لكل علم من العلوم، ولا مناص من القول كذلك إنّ تجاهل هذه الأسس أمر شائع في الأبحاث الجامعية العربية خاصة، وغالباً ما يؤدّي إلى الكثير من الفوضى المعرفيّة.

---

١ أفضل المختصرات العربية هو كتاب عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، المشار إليه في الهامش السابق؛ عزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠؛ للمؤلف نفسه، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية، مقدّمة في أصول صناعة التاريخ العربي**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣. صدرت ترجمة لكتاب جاك لوقوف **التاريخ الجديد**، وأخرى لكتاب فرانسوا دوس **التاريخ المفتّت**، كلاهما بترجمة محمد طاهر المنصوري وكلاهما صدر في بيروت عن "المنظمة العربية للترجمة" و"مركز دراسات الوحدة العربية"، الأول سنة ٢٠٠٧ والثاني سنة ٢٠٠٩. أما بالنسبة إلى الأدبيات باللّغة الفرنسية، فلا غنى عن بعض الكلاسيكيات منها خاصة:
Aron (R.), *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris: Gallimard, 1948 ; Aron (R.), *La philosophie critique de l'histoire*, Paris: Vrin, 1969 ; Le Goff (J) et Nora (P.), *Faire de l'histoire*, 3 volumes, Paris: Gallimard, 1974 ; Veyne (Paul), *Comment on écrit l'histoire*, Paris: Seuil, 1978 ; Momingliano (A), *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris: Gallimard, 1983.



لم يبقَ البحث التاريخي، بالمعنى الحديث للكلمة، يعني جمع الأخبار عن مرحلة ماضية، وأصبح، ومهما كان موضع الاهتمام سواء أكان من مجال الحياة المادية أم من مجال الأفكار، يعني على الأقل أموراً ثلاث مختلفة كمبادئ علمية ومتكاملة في مستوى النتائج:

الأول: أن يسعى الباحث للكشف عن الوقائع أو الأفكار في تاريخيّتها، أي أن يكشف عن شكلها الحادث إذا كانت وقائع، وعن الشّكل الذي تم به وعيها إذا كانت أفكاراً، ما يقتضي بالضرورة في الحالتين إعادة المظهر لسياقه الزماني والمكاني. ينطلق الباحث من المصادر، وهي واسطة ضرورية دونها لا يمكن إنجاز أي دراسة، ويتجه تدريجيّاً بواسطة النقد إلى الكشف عن الشّكل التّاريخي. يأخذ النقد في التاريخ اتّجاه تنقِية الحدث من الشوائب التي غالباً ما تكون لحقت به من صياغته ووصفه في الوثِيقة أو النصّ. لذلك، غالباً ما تختلف نتائج النقد: قد يصل الباحث إلى الشكل التاريخي ويرسم حدود الحقيقة في وثيقة من الوثائق، وقد يخلص أحياناً إلى أنّ الحدث أو الفكرة، ورغم شيوع واسع في المصادر، فإنها تفتقر إلى الأساس في الواقع، وحينئذ ينفي التاريخيّة عن الحدث أو عن الفكرة. في هذه الحال، يرى الباحث أنّ هذه المعطيات خطأ، إما بسبب أنها موضوعة وإما لأنها لا تمثل أكثر من إفراز تبلور في زمن متأخّر عن زمن الوقائع ولا يمكن استعمالها كحقيقة ماديّة. تنفتح إمكانية أخرى للبحث عن الأسباب الدافعة لتبلور هذا الإفراز الخطأ، ويمكن استعمال نتيجة هذا البحث في إنارة تاريخ آخر، تاريخ الزمن الذي تبلور فيه النص أو الوثيقة.

الأمر الثاني، في البحث التاريخي، يتمثل في سعي الباحث، وبعد الوصول إلى تحديد الوقائع في شكلها التّاريخي المقبول، إلى الكشف عن التّطوّر الجاري في مرحلة من المراحل. يوجد دائماً خيط رفيع رابط بين مختلف الأحداث الحادثة في مجتمع ما، يتبين من هذا الخيط أنّ المرحلة المدروسة هي نتيجة لمرحلة سابقة وممهدة لمرحلة لاحقة. مع نهاية الدراسة التاريخية تتضافر التعبيرات وتتكامل لتعطي صورة عن التغيّرات التي عاشتها جماعة إنسانية. لا يتخذ الحدث مغزاه وقياسه التاريخي الصحيح إلا بالنظر في سوابقه ولواحقه، وإلا بوضعه على سلّم "الزّمن التاريخي"، أي ذلك النسيج الرابط من الأحداث الذي ينكشف للمؤرخ بعد الدراسة، والذي لا



يُدركه لا الباحث قبل الدراسة ولا من يقرأ المصادر دون هاجس تاريخي، كما لا يعيه بداهَةً من عايش الأحداث (ما يقلل قيمة مبدأ مُعاصرة الأحداث أو مبدأ القرب بين زمن الأحداث وزمن التوثيق لها).

الأمر الثالث هو التمسّك بالكُتلة التاريخيّة أي استحضار المجتمعِ التاريخي في شكل مجتمع مترابط ينتمي إلى دائرة مكانيّة وزمنيّة معيّنة. يأخذ حضور الكتلة التاريخيّة شكل الحضور الافتراضي لأن المجتمع التاريخي الكامل هو في واقعه مجتمع مجهول، لكن مع هذا هو حاضر في ذهن الباحث في شكل مجتمع كامل يخضع للمنطق العام الذي به ينتظم المجتمع الإنساني. ينجر عن حضور الكتلة شيئان أساسيّان: الأوّل أن المصادر أو الوثائق مهما بلغ تنوعها وأهميّتها، لا تغطي في نظر الباحث التاريخ تغطية كاملة (وهو ما يفسر سعي المؤرخ إلى الاطلاع على كل المصادر المتصلة بالزمن المعني بالدراسة). الأمر الثاني هو أنه لا يمكن عزل ظاهرة أو حدث ما عن بقية الأحداث والظواهر ودراستها بمعزل عن الكُتلة، بل بالعكس، المشروط هو دراستها في علاقاتها بهذه الكتلة والاستنتاج والقياس بقانون الصلة معها.

لا بد من الإشارة في نهاية هذا التوصيف إلى أن هذه العمليّات الثلاث ليست منفصلة عن بعضها بعضاً بقدر ما هي متضافرة، بمعنى لا يمكن فصلها لا عند التفكير والإنجاز ولا عند بلورة النتائج. قد يساعد كشف خط التّطور على الوصول إلى الشكل التاريخي، وقد يساعد الشكل التاريخي أو تراكمِ أشكال دقيقة لأحداث متتالية على كشف عن خط التطور، وقد يساعد استحضار الكتلة على قياس الشكل التاريخي... إلخ. كل الفائدة الحاصلة من الدراسة التاريخية يمكن اختصارها في هذا المنظور الذي منه تتولد أسئلة تواجهها كل دراسة تاريخية: هل كشفت الشّكل التاريخيّ للحادثة أو مجموع الحوادث؟ هل كشفت علاقة أو علاقات مع المجتمع التاريخي؟ هل رسمت التطوّر؟ ... إلخ. تمثل هذه الشروط الثلاث العمليّة التاريخيّة "الكاملة".

لكن، من المتداول في البحث التاريخي أن تسبقها إسهامات محدودة تمهّد لها، كأن يكشف الباحث عن مادة جديدة ويخرجها، أو ينقد عملاً سابقاً من منظور وثائق جديدة أو يعطي إنارة لنقطة معيّنة دون شرط التفكير الشمولي. هذه الإسهامات التمهيدية غالباً ما تأخذ في الدوائر العلمية شكل المقالات المنفصلة لكنّها مع هذا



تحتفظ بروابطها ضمنياً مع "حالة البحث"، أي مجموع الإشكالات المطروحة في تاريخ عصر من العصور. ولذلك، قد تدفع بعد تراكمها إلى مراجعة المنظور التاريخي بالمعنى الشامل.

ولدت هذه "الأدوات الذهنية" في الثقافة الأوروبية الحديثة، ومعلوم أن محورها الزمني كان القرن التاسع عشر وأنّ ولادتها كانت في سياق نشأة الحداثة المعرفية التي كانت بدورها جزءاً لا يتجزّأ من الحداثة عامة. لذلك، شاركت فيها كل الثقافات الأوروبية الرئيسية بصورة متفاوتة في الكم والكيف[1]. لن يتسع المجال لتناول تاريخ تشكلها والإلمام بالمسار الذهني الذي مهّد لنشأتها، ولا إلى توسّعه وثرائه وتعمّقه بأثر العلوم الاجتماعية في القرن العشرين. يمكن الاستعاضة عما نكتب بالمؤلفات المشار إليها وبغيرها. أهم من كل هذا، كما سبق أن أشرنا، أن شكلاً من الحسّ بالتاريخ صار قاسماً مشتركاً بين المؤرخين، بمنزلة تراث إنساني لم يعد محل مراجعة بقدر ما هو محل إثراء. كانت هذه الرؤية الحديثة للمسائل التاريخيّة، بما لها من وثوق بنفسها، حافزاً أساسيّاً للعلماء الأوروبيين إلى تطبيقها على تاريخ كل الجماعات الإنسانية. لذلك، شمل فضولهم العلمي كل الدوائر الثقافية بدءاً بالدائرة الأوروبية وصولا إلى الثقافات "الحيّة" ومنها الحضارة الإسلامية، أو حتى تلك الحضارات الميتة والغابرة التي لم تعد، بحكم موتها، موضوعاً لرهانات آنية كبيرة، كالحضارة الفرعونية واليونانية وغيرها.

لفترات تاريخية طويلة، لم تكن هذه المطالب العلمية حاضرة في ثقافات أخرى كثيرة. في الثقافة العربية الإسلامية، التي نتخذها كمثل هنا فقط بما أنها بصورة أو بأخرى موضوع هذا الكتاب، لم يكن البحث التاريخي بمعانيه السابقة يمثل شاغلاً للدوائر العلمية. كان للتاريخ، ويعني المصطلح هنا أحداث الماضي، وظائف أخرى، حاول ويحاول البحث التاريخي الكشف عنها، والكشف عن صلاتها بالبنى السّياسية والعقدية السائدة والكشف عن تغيُّراتها من مرحلة إلى أخرى[2]. كان لبعض المصادر،

١ أفضل المختصرات لإبراز الإسهام الألماني خاصة يبقى دائماً كتاب:
Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978.

٢ لا غنى عن كتاب روزنتال، **علم التاريخ عند المسلمين**. ترجمة صلح أحمد العليّ، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣. للمؤلف نفسه، **مناهج البحث عند العلماء المسلمين**، ترجمة أنيس فريحة، بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٣. انظر كذلك:



بحكم وظيفتها التي اكتسبتها، مكانة مركزية واكتسب سلطة علمية واسعة، منها مثلاً **تاريخ الطبري** الذي من فرط مركزيته في الثقافة الإسلاميّة لـم تخلُ منه مؤسسة تعليمية في العالم الإسلامي طوال قرون عدة[1]، وصُنّفت له "ذيول" كتبها آخرون بعده، دون أن يشعروا بالحاجة إلى إعادة النظر فيه[2]. من بين هذه المصادر كذلك **سيرة ابن هشام** التي تحولت، من فرْط مركزيّتها العقدية والثقافيّة، إلى موضوع لشروح إضافيّة[3]. تكفي الإشارة، بغاية التدليل السريع فقط، إلى أنّه حتى بداية القرن العشرين كانت مادة التاريخ في التعليم التقليدي تقتصر على بعض المستندات الضروريّة للعلوم الدينيّة، وكانت المعرفة التاريخيّة تفتقر إلى الكونيّة وتتوقف فقط على الحدود الجغرافية التقريبية للعالم الإسلامي. لا أدل على ذلك من أنّ من بين مطالب تحديث التعليم التي تبلورت في الحركات الإصلاحية في القرن العشرين كان إدخال التاريخ والجغرافيا، في الوقت نفسه الذي شاعت فيه المطالب بضرورة تعليم الرياضيّات والفيزياء والكيمياء[4].

يفرض السياق ملاحظتين جانبيتين: الأولى أنّ ما سبق لا يعني بالضرورة تسليماً وإقراراً غير مشروط بانعدام أيّ حسّ تاريخي في الثقافة العربية الإسلامية. وُجدت بعض المحاولات الرائدة، وسعى أصحابها لتجاوز الوظائف الثقافيّة لعلم التاريخ واتجهوا نحو محاولة فهم شمولي للمجتمع. ولذلك، بقيت محاولاتهم تلقى إلى اليوم اهتماماً كبيراً من الدارسين، ومن أشهر هؤلاء ابن خلدون ولا ريْب. ينحصر استخلاصنا السابق في القول إنّ البنية العامة للثقافة العربيّة الإسلامية، وحتى أزمنة قريبة جدّاً، بقيت "بِنية نقليّة للخبر أكثر ممّا هي بنية تحليلية"، وإنّ روح البحث التاريخي، على النحو الذي ارتسمت عليه في الأزمنة الحديثة، بقيت غائبة من واقع

Abdallah Laroui, *Islam et histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Albin Michel, 1999 ; Aziz al-Azmeh, *histoire et narration dans l'historiographie arabe*, Annales ESC, année 41, N° 2 Mars-Avril,1986, pp. 409-431.

١ روزنتال، م. ن. ص ٧٣. يُروَى أن مكتبة الفاطميين كانت تضم ألفاً ومئتين وعشرين نسخة من **تاريخ الطبري**.

٢ انظر مقالة Bosworth (C. E.) *Tabari*, EI / 2, vol. 10 p. 14.

٣ السهيلي، **الروض الأنف في شرح السيرة النبوية للإمام ابن هشام**، تحقيق عبد الرحمان الوكيل، [د. ت]، في سبعة أجزاء. نسخة مصورة دون دار نشر.

٤ الزيدي (توفيق)، **تاريخ النّظام التربوي الشعبة العصرية الزيتونية ١٩٥١-١٩٦٥**، تونس، منشورات المعهد الأعلى للتوثيق، ١٩٨٦، ص ٢١٨. يوجد في المجتمع التونسي، كما في المجتمعات العربية عموماً، تيّار حنيني للتعليم التقليدي، تغيب من وعي أصحابه حقيقة تخلّف هذا التعليم.



الثقافة حتى وقت قريب جداً، أو موجودة فقط في شكل إرهاصات أولية غير مكتملة. قد يكون من المفيد القول إنّ الفضول العلمي الذي أثارته وتثيره محاولة ابن خلدون عند المؤرّخين والفلاسفة والاجتماعيين المعاصرين لا تعني أبداً أنّ نظرية ابن خلدون تُنافس مكتسبات الفكر التاريخي والاجتماعي الحديث – وهذا ما يُفهم أحياناً في المحيط الثقافي العربي – بل تعني فقط اهتماماً وتأمُّلاً وإعجاباً بتراث رجل تفطّن في مرحلة مُبكرة لبعض شروط التفكير في شأن المجتمعات الإنسانيّة. بديهي أن ما فكّر فيه ابن خلدون مثّل إسهاماً كبيراً في التراث الإنساني تلقّفَه العقل الأوروبي منذ زمن طويل، على النحو نفسه الذي تلقف به قبل ذلك إسهامات الطب العربي القديم. لكن، لا يمكن اعتبار ابن خلدون مرجعاً لفلسفة النّظر التاريخي بمعناها المتداول منذ ما يزيد عن قرنين من الزّمن.

الملاحظة الثانية أن ما سبق في الفقرات الأخيرة لا يعني بالضرورة أن كل العلماء الأوروبيين (الذين غالباً ما يجمعون في مسمّى مستشرقين) كانوا متشبّعين بروح علميّة مثاليّة، ولا يعني تزكية العلم الأوروبي أو فصله عن منطق الهيمنة والاستعلاء الذي صحب المرحلة الاستعمارية. لا يجهل أحدٌ أنّ الكثير من كتاباتهم كان موضوع أبحاث علميّة، أنجزها العرب والأوروبيون على حد سواء[1]، كشفت وتكشف باستمرار عن ارتباط الكثير من مظاهر أبحاثِهم عن تاريخ الإسلام بمحيط اجتماعي وسياسي استعلائي وأحياناً عدواني صريح. لذلك، لا يمكن تفسير الخلاف الطويل والمعقد مع المستشرقين بأسباب علمية فقط، إذ تتداخل فيه خيوط عدة، منها ما هو علمي ومنها ما هو سياسي. ومن اليسير فهم الأسباب التي جعلت علاقة المسلمين مع العلم الأوروبي تفتقر غالباً إلى السلاسة والارتياح، ويضيق المجال على إثارة أدبيات كثيرة في موضوع واسع قد تقصينا عن سياقنا الحالي.

القصد الدقيق من الفقرات السابقة أن نرسم حقيقة أساسية ملخّصُها الاعتراف بواقع التفاوت في التجربة العلميّة في حقل التاريخ بين العرب المسلمين وغيرهم من الأمم المركزية. هذا التفاوت هو نتيجة لتفاوت أوسع وأكبر في مستوى استيعاب

١ انظر كمدخل للموضوع كتاب **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، كتاب جماعي، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٤.



الحداثة العلمية التي هي بدورها نتيجة للتفاوت في التجربة التّاريخية. دون هذا لا يمكننا أن نفهم مظاهر فرعيّة كثيرة منها أن الثقافة العربيّة الإسلاميّة كانت دائماً ثقافة "غير مضيافة" للمنهج التاريخي، أو أن نفهم ضعف حضور المؤرّخ العربي من دوائر البحث العالمي اليوم، ولا أن نفهم كذلك أشكال الخلاف وحدوده، ولعل في تناول حدود الخلاف ما يوضح المسائل المطروحة.

يثير الانتباه أن بعض أوجه النشاط العلمي الأوروبي كانت تجد استحساناً لدى العلماء المسلمين، منها خاصة نشر النصوص القديمة وتحقيقها، وهو نشاط علمي استشراقي بامتياز، تطوعوا له منذ اكتشاف الطباعة، الاكتشاف نفسه الذي لم يُثِر همّة علمية كبيرة في العالم الإسلامي، بل بالعكس طال الجدل في الأول عن شرعية طباعة القرآن بحروف اكتشفها الكافرون[١]. لكن بدأت المشكلات حين لم يتوقف العلماء الأوروبيون عند حدود النشاط المتمثل في نقل المخطوط إلى المطبوع – الذي لم يكن من الأصل بالنسبة إليهم غاية لذاتها – وتجاوزوه بسرعة لتناول الموضوع التاريخي. بسرعة كبيرة، طرح الإنتاج العلمي الأوروبي مشكلات وتحديات كبيرة على وعي العلماء العرب والمسلمين، خاصة تلك الأبحاث التي تناولت مسائل أو مراحل مفصليّة في الثقافة الدينيّة. تحول ما كان يعيه العالِم المسلم كتاريخ صحيح ومسلَّم به إلى تاريخ مبهم وغير مفهوم في عين المؤرخين الأوروبيين. تحول **تاريخ الطبري**، رغم مكانته الكبيرة في الثقافة التقليديّة، إلى مجرد حوليات لا تتضمن أكثر من مادة يجب استعادتها وإعادة النظر فيها. تحولت **سيرة ابن هشام** من سيرة مُشبِعة للثقافة الدينيّة إلى موضوع للنظر والدراسة باعتبارها مادة غير كاملة ومتأخّرة عن زمن الأحداث التي تتناولها. لكن، ما كان في نظر العلماء الأوروبيين تناولاً للماضي بمناهج علمية تلقّاه المسلمون على أنه تشكيك في مسلّمات أو حتّى نبش لمقدّسات، واستيقظت في النفوس – في صلب الثقافة الإسلامية ذاتها – خلافات قديمة تعود

١ انظر وحيد قدورة، **بداية الطباعة العربية في إسطنبول وبلاد الشّام: تطور المحيط الثقافي (١٧٠٦-١٧٨٧)**، تونس، منشورات المعهد الأعلى للتوثيق، ١٩٨٥ (بالفرنسيّة). دراسة طريفة تفصّل كثيراً في موضوع الرّفض الذي لقيه دخول الطّباعة سواء من الحكّام الأتراك أم النخب المتخلّفة التي كانت تحيط بهم. الحجة، كما هو منتظر، هي حماية الإسلام. انظر فصل "المسلمون والطباعة: الجدل حول مُكتشف جديد"، ص ١٧-١١٧. كان للعرب المسيحيين دور كبير في ترويج هذه التّقنية.



بجذورها إلى زمن الإسلام الأول وربّما إلى ما قبل ذلك. لهذه الخلافات أبعادها في المسألة المنهجيّة: تكفي الإشارة – للتدليل السريع فقط – إلى أن المحاولات النقديّة التي جاءت من داخل البنية الثقافيّة العربيّة وعلى يد باحثين من داخلها، تولدت عنها الخلافات نفسها وأدت إلى نبذ كل محاولات للتجديد. الإشارة هنا، بالطبع، إلى طه حسين.

لا ريب أن الفقرات السابقة لا تلخص واقع الحياة العلميّة في الثقافة العربية الإسلامية اليوم، ولا نعتقد أن في مضمون هذا الكتاب تدشيناً لعصر جديد من النظر العلمي. تكاثرت المحاولات منذ بضعة عقود لإدخال التاريخ الإسلامي والتاريخ العربي القديم لدائرة المعرفة التاريخيّة العلميّة، وانتشرت القناعة بأن مضامين المصادر القديمة لم تعد كافية للإجابة عن كل التساؤلات الحديثة وكل الفضول التاريخي السائر في اتجاه التوسع. فقد تكاثرت أقسام التاريخ في العالم العربي الإسلامي وأُحدِث اختصاص في تاريخ الإسلام القديم قائم بذاته. أصبحت دراسة التاريخ في كل العالم العربي الإسلامي تمثل حاجة ثقافية كبيرة تعبر عنها كلّ المجتمعات الإسلامية الحاضرة بإلحاح، وهي حاجة جديدة تولدت عن دخول هذه المجتمعات دائرة الحداثة الماديّة والثقافيّة وما ينجرّ عنها ضرورةً من تحيين وعيها لماضيها. هذه هي قناعتنا رغم أن الحاضر لا يوحي بهذه الحقيقة أحياناً من فرط ما تبدو صورته صعبة الإدراك. لكن، في حقيقة الأمر، مشكلة الثقافة الإسلامية يمكن تلخيصها في محنة كبيرة تعيشها الآن، محنة المرور من الوعي الخرافي إلى الوعي العلمي. في هذا السياق التاريخي، تقع كل المسؤولية على العلماء حتى يتحقق هذا التحول الحتمي بسرعة.

رغم وعْينا بكل هذه التغييرات الكبيرة التي حدثت في النصف الثاني من القرن العشرين، ليس من العسير أن نلاحظ أنّ الحسّ التاريخي، وإن كان حاضراً في الثقافة العلميّة العربيّة، لا يرسخ إلا بصعوبة كبيرة ولا يتقدم إلا ببطء كبير في مسائل العصر الوسيط. لم تدخل المصادر القديمة جدّياً دائرة النقد ولم ترتسم المسافة الكافية بين الخبر باعتباره مادة تاريخيّة، وبين الخبر ضمن شروط الرؤية التاريخيّة. لا تتفكك الرؤى التقليديّة إلا ببطء كبير. لا ضرر من الاعتراف كذلك بأن دراسة هذا التاريخ العربي الإسلامي، وخاصة أزمنته القديمة منه، ورغم كل ما يُعتقد غالباً، ما زالت على



عاتق البحث الأوروبي[1] أكثر ممّا هي على عاتق البحث المحلّي، وتبدو المجتمعات والمؤسسات العربية في شكل مؤسسات فاقدة حيويتها.

حواجز الإخبار:

قد يكون لدارس الأدب الجاهلي شعور بكفاية هذه المادة التاريخيّة، لكن من منظور المؤرخ لا ريب أن سبب هذا الشعور هو الحاجة المحدودة عند دارس الأدب، لأنّ دارس الأدب لا يبحث سوى عن بعض العلامات التاريخية المصاحبة للإبداع الأدبي. الأمر مختلف عند دارس التاريخ، إذ يتولد عنده شعور معاكس، شعور بمحدوديّة المادة التاريخيّة التي وصلتنا عن العصر القبإسلامي، ولا ريب أن هذا الشعور مأتاه شموليّة مطالب الدراسة التاريخيّة. إذا نحن استثنينا من دائرة نظرنا الأخبارَ المحيطة بالتراث الأدبي الجاهلي المتمثل في الأشعار والخطابة نشعرُ بأن المعلومات الواردة في المصادر قليلة جداً. تتجلى محدودية الأخبار هذه من مجرّد مقارنة بسيطة بين الكم الذي وصلنا من أخبار عن أحداث مهمة جرت في العصر الإسلامي، وأخرى بالأهمية نفسها جرت قبله في المرحلة القبلإسلامية: في حين لنا كتاب كامل عن واقعة صفين (٣٨هـ)، لم يصلنا عن حروب الفجار (٥٩٠م) أو عن وقعة ذي قار (٦١٠م) إلا أخبار محدودة جداً، لا يتعدى بعض الروايات التي يبدو وصولها أقرب إلى المصادفة منه إلى أيّ شيء آخر. ففي ما يتعلق بتاريخ المرحلة الإسلاميّة، يخصص "المؤرخ القديم" فصلاً مستقلاً ترد فيه أخبار كل خليفة من الخلفاء، أما بالنسبة إلى التاريخ القبل-إسلامي، فلا يورد سوى بعض الفقرات المفكّكة والمبعثرة والعرَضيّة، يوردها في سياق بياني ليس له أصلاً غاية التأْريخ للوقائع. لا يتلطّف هذا الفراغ الإخباري في تاريخ هذه المرحلة إلّا قليلاً في محيط السيرة المحمديّة، أي فقط في تلك الفترة

[1] انظر مثلا كتاب كريستيان روبان: Christian Robin, *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*, Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, 61, 1991/3. في هذا الكتاب، تتبين أهمية البحث الأثري في تجديد التاريخ والخروج من الدائرة الضيقة التي يضع فيها الأدبُ التاريخي العربي المرحلةَ القبإسلامية.



القرية من الإسلام والواقعة في جاذبية الإسلام. إلى جانب هذا الضعف الكمي، تصلنا المواد التاريخية هذه بعد المرور من حاجات ومقتضيات تاريخ الإسلام المتشعبة، ما يطرح على الوعي التاريخي الكثير من الإشكالات العلمية، وسوف تستوقفنا هذه الإشكالات في الفقرات المقبلة. لا يخفف من الأسى الذي يشعر به الباحث بفعل ندرة المادة المتصلة بالعصر القبلإسلامي سوى الوعي بأنّ غياب التوثيق "قَدَرُ" دارس التاريخ في كل الأزمنة، وبأن مؤرخ التاريخ العربي القديم هو في النهاية أوفر حظّاً إذا ما قورن بزميله الاختصاصي في أزمنة أقدم، حيث يكون غياب المعلومة أمراً أكبر، ولا تبقى له سوى بعض النجدة الآتية من نتائج البحث الأثري.

المشكلة الثانية، تلك التي غالباً ما يشار إليها في مطلع الدراسات التاريخيّة دون أن تقاس آثارها على النحو الكافي، هي تأخّر الزمن الذي تبلورت فيه المصادر عن الزّمن الذي حدثت فيه الوقائع. لهذا الفاصل الزمني بين الوقائع وبين زمن الرواية أو التّدوين آثار كبيرة في تفكير المؤرخين، ومهما كانت الفترة موضوع الدرس، تتولد منه ريبة كبيرة في أن تكون المصادر التي صيغت في زمن متأخّر تعكس في الواقع وعي كُتّابها ومروّجيها. لهذا السبب، تتوسع وظيفة النقد عند المؤرخ، وغالباً ما "يلجأ" ويستأنس، ولو دون قناعة كبيرة، بالمصادر الأقدم، وفي النتيجة الأقرب إلى الجاهلية، لكن يبقى لديه شعور حي بأن كل المصادر هي مصادر أدبية وكلها متأخّرة في الزمن. صحيح أن من بين المؤلفين أعلاماً يشعر الباحث بقربهم "روحيّاً" من المرحلة القبإسلامية، مثل أبي عبيدة أو ابن الكلبي وابن حبيب وغيرهم، وصحيح أن مؤلِّفاً كابن الكلبي يذكر مصادره، ومن أبرزها والده محمد بن السائب الكلبي، لكن والده على سبيل المثال، ورغم أنه مرجع أساسي في التاريخ القبلإسلامي، عاش القسم الأكبر من حياته العلمية في النصف الأوّل من القرن الثاني، إذ توفي سنة ١٤٦هـ. ففي حال تعلّق موضوع الدراسة، على سبيل المثال فقط، بالقرن السابق مباشرة للإسلام، يصير الفاصل الزّمني بين التاريخ وبين مرجع المعرفة يراوح قرنين كاملين. الحصيلة أنّه في شؤون العصر الجاهلي ليس من اليسر الوصول إلى حل مُقْنع لمشكلة تأخّر النصوص عن زمن الأحداث سوى بوسائل أخرى سوف نمتحنها في تناولنا سير الأنبياء من البدو.



يتجه الباحثون اتجاه الإحاطة بمنابع المعرفة في الأوساط القبلية، لكن في هذا المستوى أيضاً تتولد صعوبات هيكلية لا يمكن تجاوزها بسهولة:

أولها وأهمها أن الرّواة ينتمون إلى مناخ ثقافي لا يمكن الفصل فيه بين الوعي الجمعي، وبين المعرفة التّاريخيّة، بمعنى آخر: كان العلم بالتاريخ جزءاً من ثقافة مجتمع تغيب عنه الضوابط العلميّة على النحو الذي يرغب فيه مؤرخ اليوم. لا شك أن الوضع أفضل قليلاً في تاريخ العصر الإسلامي لأنّ هناك بعض المحدّدات والضوابط تشمل المواضيع القريبة من دائرة العقيدة، كسير الرّجال مثلاً، لكن لم تكن العقيدة أيضاً بمنأى كامل عن التوتّرات السياسيّة والمباريات الاجتماعيّة، ولم يكن التاريخ المحيط بها بمنأى عن دائرة الاختلاف والجدل والاختلاق. أمّا في مواضع تتعلق بالعصر الجاهلي، فالضبابية أكبر، إذ تغيب الضوابط بصورة شبه كاملة، بل أكثر من هذا؛ كل تاريخ الجاهلية تبلورَ في الواقع في نطاق الوعي الإسلامي، وفي مناخ ثقافي أفرز نفياً للدلالة عن تاريخ الجاهليّة[١]، أو في أحسن الحالات، طوّع دلالته لمقتضيات تاريخ الإسلام.

لهذه الأسباب مجتمعة، لا تبدو الحدود واضحة في الرواية المتعلقة بالعصر "الجاهلي"، بين ما هو اليوم "ثقافة شعبية"، وبين ما هو أحداث تاريخية، وليس من النّادر أن تعكس المصادر على نحو صارخ في أحيان كثيرة "وعياً خرافيّاً" للأحداث التاريخيّة. الأمثلة كثيرة على الخلط بين الخرافة والتاريخ، من هذا على سبيل المثال ما تتداوله المصادر عن أنّ شخصاً اسمه شِقّ الكاهن جسده نصف جسد إنسان، له عين واحدة وأذن واحدة، وأنه كان إذا غضب، انتفخ جسده. يُروى دون حرج أنه كان يحكّم في الخلافات بين القبائل. من الناحية التاريخية، نحن من جهة أمام معلومة مهمة لأنها تتعلق بنشأة سلطة فوق قبلية قد يكون فيها المُمَهِّد لما سيصير في مرحلة لاحقة سلطة دولة الإسلام، ومن جهة ثانية، تُساق لنا هذه المعلومة وسط نسيج خرافي يستحيل الوصول بواسطته إلى تحديد هوية هذه الشخصية التي اضطلعت بهذه السلطة، أو فهم الأسباب التي جعلته يتميز عن بقية رجال القبائل.

الصعوبة الأخرى أن حياة الرّواة والكتاب من بعدهم جرت في أزمنة متباعدة تتوزع

١ انظر ما يلي هذا.



على قرنين كاملين، ولم يكن لهم بالضرورة انتماء واضح إلى دائرة سياسية-ثقافية محدّدة بل كانت انتماءاتهم تتراوح بين الانتماء القبلي والجغرافي والسياسي الديني، ويمكن أن تتغير تباعاً للأحداث التي عايشوها. حاول الدارسون في العقود الأخيرة الإحاطة بالأصول الجغرافية والقبليّة للرواة بغاية توفير إطار يمكن النظر منه إلى المادة التاريخيّة أو العقْديّة الواصلة بواسطتهم[١]، وكان لهذه الأبحاث قيمة كبيرة في ما يتعلق بالمرحلة الإسلامية، إذ وفّرت معطيات مساعدة على تأطير وفرز الأخبار التاريخيّة. في هذا الإطار، استثمرت سلاسل الإسناد بعد أن تحولت إلى وسيلة لتحديد الوسط الذي تبلورت فيه الرواية المتصلة بموضوع ما. من زاوية النّظر هذه، تحوّل الاختلاف والتناقض والجدل في ما يروى عن العصر الإسلامي إلى فرصة لرصد الحقيقة، لأن هذه الاختلافات غالباً ما يكون فيها انعكاس، في الدوائر المُنتجة للخبر التاريخي، لمسائل مطروحة في إطار التشريع أو إطار الحكم والسياسة.

أما في مواضيع العصر القبإسلامي، فلا تتوفر كل هذه "الرفاهية". الأخبار غالباً ما تكون غير مسندة أو مسندة - كما ذكرنا - إلى رواة عاشوا في بداية العصر الإسلامي، أو حتى مسندة بطريقة شكلية لإضفاء المصداقية عليها وتقريبها من شكل الخبر الإسلامي. ينجر عن هذا محدوديّة الفائدة من البحث عن أصول الرواة، سواء بواقع التباعد الزمني بين الخبر وزمن حدوثه، أو بسبب أن أخبار التاريخ القبإسلامي لم تعُد تمثّل في العصر الإسلامي رهانات لها صلة بتاريخ جار. تبدو أخبار "الجاهلية" رتيبة متكررة، قلّما نشعر باختلاف جوهري بينها، ويبدو بقاؤها أو وصولها إلى دائرة الأدب المكتوب أقرب إلى المصادفة منه إلى أيّ شيء آخر. بالقليل من المبالغة، يمكن القول إنّ مؤلفات ابن حبيب على سبيل المثال تمثل ما يشبه الركام من الزجاج المهشّم، زجاج تم جمعه بعد أن كُسرت أوان بلورية مختلفة صُنعت في أماكن مختلفة.

---

١ أفضل المداخل للموضوع هو المقالات المتعلّقة بالرواة في دائرة معارف الإسلام، ومنها:
Rosenthal, *Ibn Shariya*, E.I. /2 vol3 pp.961-962 ;Sezgin (Ursula), *al-Mada'ini*, vol. 5 pp. 950-952 ;Gibb (H. A. R.), *Abu Mikhnaf*, E.I. / 2 vol. 1 p. 145 ; *Abu 'Ubayda*, E.I. / 2 vol. 1 pp.162-163, Leder (S.), *al-Wakidi*, E.I. / 2 vol.11 pp. 111-113.



٢ – من المصادر إلى الوعي التاريخي القديم

إذا كان الانطلاق من سير الرواة لا يمثل – مثلما دلت على ذلك الفقرات السابقة – إلا وسيلة محدودة الفائدة في تأطير الخبر القبإسلامي، فهل يفيد النظر من مستوى أكثر شموليّة ومحاولة رسم حدود الوعي الذي ولّدَ أو شكّل صورة المرحلة الجاهليّة؟ كيف تشكلت أخبار "الجاهلية"؟ لهذا المسعى مبرر أساسي أشرنا إليه في بداية هذه الصفحات: التاريخ في النهاية هو وعي متداول للماضي، ووراء كل تاريخ، مهما اختلفت وسائطه وحوامله، وعيٌ معيّن.

هذا ما نقترحه ونحن نعلم ما قد يثيره هذا المنحى من اعتراضات معقولة: أليست وسيلتنا الوحيدة لرسم هذا الوعي هو ما وصلنا في المصادر؟ ألا نجد أنفسنا من جديد أمام المسألة المُثارة سلفاً والمتمثلة في الظروف المحيطة بمرور المعرفة؟

رغم تقاطع المنحيين، منحى البحث في آليات مرور المعرفة ومنحى الإحاطة بالوعي المتحكم فيها، تبدو لنا فروق جوهرية بينهما. تناول بعض الدارسين آليات مرور المعرفة الإسلامية الأولى خاصة وشُمول ذلك المعارف المتصلة بالجاهلية، لكن كان الشاغل الأساسي هو البحث عن الوثوقيّة Authenticité. من هذه الزاوية، طُرحت مشكلات المرور من المنطوق إلى المكتوب، ومشكلات مرور المكتوب في شكله الأصلي إلى عصور تليه، ومسائل مكمِّلة لهذه مثل مسألة مدى رواج الكتابة عند العرب ومدى درايتهم بها، ومدى اطلاعهم على موارد العلم المسيحي[١]. توسّعت هذه الأبحاث أحياناً لتشمل النصوص التاريخيّة وما تسوقه من أخبار وتساءلت عن أصول تلك المعارِف وعن أثر القرآن في الشكل الذي أخذَته.

لهذه الأبحاث أهمية كبيرة لما فيها من حلول لمسائل كبيرة وملموسة مثل مسألة التثبُّت من وصول شكل معين من الإنتاج الأدبي (الشعر والنثر) أو التثبّت من الإمكانات الفعليّة لمرور نصوص أصلية وعلى رأسها **القرآن**، أو محاولة تحديد

١ أفضل المستخلصات الحديثة عن المسائل التي يطرحها مرور المعرفة من الجاهلية إلى الإسلام هو كتاب Schoeler (Gregor)، *Ecrire et transmettre dans les débuts de l'Islam*، Paris: PUF، ٢٠٠٢.، وقد تُرجم هذا الكتاب إلى العربية بعنوان **الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام**، وصدر في بيروت: المركز الثقافي للكتاب، ٢٠١٦، ترجمة رشيد بازي.



الموارد الممكنة لـالقرآن. لكن، نلاحظ أنه قلّما شمل التساؤل مسألة مرور صورة وقائع التاريخ، وقلما اتجه الاهتمام للإحاطة ولو خارجياً بالوعي المتحكم في استحضار الأخبار التاريخيّة، تلك الأخبار التي تقع بالضرورة خارج دائرة التعبير الفني وخارج دائرة العقيدة سواء في وجهها الإسلامي أم غيره من العقائد السابقة له. ما يزيد "عُزلة" الموضوع التاريخي أن السؤال في شأنه يقتضي مقاربة تاريخية شمولية وتامة، بمعنى ضرورة حضور افتراضي في عقل الباحث للمجتمع في شكله الكامل وليس مجرد انطلاق من الرواية في شكلها المادي الواصل إلينا والتي هي بالتعريف رواية منقوصة. لذلك، لا يمكن رسم هذا الوعي إلا من خارج دائرة الرواية بالمعنى الفنّي للكلمة وهو ما سنسعى إليه.

قد يثير هذا المسعى اعتراضاً ثانياً يتولد من صُلب المنحى المُقترح: ألم يتشكل الوعي في أزمنة مختلفة؟ فمن يضمن منع تداخل صور مختلفة أو تجنب مرور صورة من عصر سابق إلى عصر لاحق؟ من يضمن أن صورة العصر الجاهلي ليست إنتاجاً تتداخل فيه أشكال مختلفة من الوعي تنتمي إلى حقب مختلفة؟ تساؤل وجيه، لذلك سنحاول، قدْر المستطاع تزمين هذا الوعي. ولو تقريبياً. تدفعنا قراءة إجمالية للمصادر المتعلقة بالعصر الجاهلي إلى قناعة بوجود ما يشبه الروافد المختلفة المغذّية للرواية، تعود بأصولها إلى أزمنة مختلفة، وقد يكون في رصدها، ولو في أطر عامة، بعض الصلاحية في الإحاطة بروح المصادر. بديهي أنه في مثل هذه المسائل لا يمكن – في أي حال من الأحوال – كتابة تاريخ دقيق.

أ – الدائرة الإسلامية الأولى

في مرحلة أولى، مرحلة الإسلام النضالي، مرحلة إسلام الرسول محمد وأصحابه، يبدو أنّ المناخ السياسي والثّقافي العام كان مناخاً دافعاً نحو "نزع الدلالة" عن تاريخ "الجاهليّة". لا غرابة في الأمر، قياساً على ما يحدُث في مراحل تاريخية كثيرة أخرى عبر التاريخ الإنساني، لأنّ التأسيس لمرحلة جديدة غالباً ما يتم على أنقاض مرحلة سابقة، ولأنّ كل التحولات، وخاصة إذا كان لها طبيعة شموليّة ويتبعها تأسيس كينونة سياسية جديدة، تقوم على نفي ما سبَق. غني عن القول إنّ من وظائف البحث التاريخي الكشف عن الصورة الصحيحة للعصر المغمور، وإنّ ذلك لا يكون إلا بالكشف عن



الروح التي بواسطتها تشكلت صورة هذا العصر المغمور في علم العصر المُنتصر الذي تلاه.

بديهي كذلك أنّ التحول الإسلامي لم يكن تحولاً عقدياً فقط ولم يقتصر أثره على المستوى العقدي – السياسي، بل يتوفر في المصادر ما يكفي للتّدليل على أنّ المستويات "المستهدفة" بالتغيير لم تكن فقط المعتقدات الدينيّة، بل كذلك الكثير من التعبيرات الثقافيّة القديمة التي كانت تتداولها الذاكرة ويسوقها الإخبار التاريخي. هناك أحاديث كثيرة "ترشد" لكيفية التعامل مع الماضي وكيفية التعامل مع المعرفة الجاهلية ومنها ما ينهى عن دراسة النسب والاهتمام الدقيق بأخبار الماضين. ليس من المفيد، في سياقنا الحالي، فرز ما قاله الرسول محمد عمّا نُسب إليه، فحتى في حال كانت الأحاديث موضوعة لا تفقد دلالَتها ويبقى فيها ما يعبر عن روح مرحلة، وعن تأثير روح المرحلة الإسلامية في تشكيل العلم القادم والجديد عن المرحلة التي أصبحت تسمى الجاهلية. يخصص ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) مطلع كتابه **جمهرة أنساب العرب** للبحث عن تبريرات من داخل الحديث عن شرعية علم النسب[1]، ما يعني ضمنياً أن المسألة كان فيها آراء مختلفة قبله. ترد في السيرة كذلك شواهد كثيرة تدل على إرادة واضحة من الرسول محمد لطيّ صفحة الجاهلية، لا بنفي معتقداتها فقط، بل أيضاً بنفي معارفها وعلمِها. أبرز الأمثلة وأكثرها إثارة للانتباه تغيير أسماء الرّجال، لا المُوحية بجذور وثنية فقط، بل أيضاً تلك التي توحي بعنفوان القبيلة وقوّتها، وتعويضها بأسماء إسلامية. تُلخّص هذا التوجه، مثلاً، رواية لها دلالة كبيرة ترد في كتاب **الأوائل** لأبي هلال العسكري، يمكن أن تكون موضوعاً لبحث طريف بالرجوع إلى دائرة كتب التفسير، تقول الرواية: "جاءت امرأة إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فقالت: يا رسول الله إن إبلاً لي أصيبَت في الجاهلية، فأنزل الله تعالى: ﴿الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾[2]". ويضيف أبو هلال العسكري: "وكانت قريش تسمّى في الجاهلية العالميّة لفضلهم وعلمهم. قال الفضل بن العباس بن عتبة بن أبي لهب:

---

١ انظر ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة: دار المعارف، مطلع الكتاب، م. ن. ١–٦.

٢ (الأحزاب ٣٣).



ألسنا أهل مكّة عالميّاً وأدركنا السلام بها رطاباً[1]"

أقوى تدليلاً ممّا سبق أنّ النص القرآني، في سياق ترسيخ تصوّر جديد للتاريخ، وفي سياق الدفع للاعتبار بأحداثه، يتدخل كثيراً في التاريخ، ويدعو إلى تصور معين للماضي ويعبر عن إرادة واضحة في تغيير هذا الوعي أو "ترشيده". ينفي القرآن الحقيقة عن الكثير من الأخبار السابقة ويولّد في النهاية معنى أساسيّاً سيبقى منبثاً في محيط كل المعارف المُرتبطة بالقرآن، يدفع نحو اعتبار وعي عرب الجاهلية وعياً مجسِّماً لشكل من البدائيّة. لكن، ألا يعكس هذا "الاهتمام" القرآني الكبير بالأخبار التاريخيّة شهادة، لا إرادية، على أهميّة الأخبار المتداولة وحضورها القويّ في الوعي الجمعي في الجزيرة العربية في القرن السابع؟ لئن كان لكل جماعة إنسانيّة تصوّر عن الماضي، يبقى هناك ما يدفع للاعتقاد بأن المرحلة القبإسلامية القريبة شهدت شكلاً من الكثافة في تداول أخبار الماضي، وأنَّ الواصل منها، بعد مروره من شعاب "الإسلام"، لا يمثل إلا القليل ولا يوفر سوى نافذة محدودة للإطلال على واقع العرب الجاهليين.

بأيّ طريقة ومن أي زاوية يمكن فهم هذا الامتداد للخطاب القرآني في التاريخ؟ يعنينا من السؤال بُعدَه التاريخي، بمعنى الكشف عن ارتباطات القرآن بالمجتمع الذي كان معاصراً له. من المفيد، في هذه النقطة، الربط مع نتائج دراسة سابقة[2] كشفنا فيها أنّ التحوّل الإسلامي، في مستواه التاريخي، كان "سياسياً بامتياز" أو "سياسياً جدّاً"، بمعنى أنه كان اللحظة السياسيّة التي توّجت مساراً قديماً نحو الاندماج الثقافي والاجتماعي يعود تاريخه على الأقل إلى أواسط القرن الخامس الميلادي. بمعنى آخر، في زمن الإسلام، وبعد أن أُنجِزت مُستويات كثيرة من التحول لم يبقَ على سجل "العمل التاريخي" سوى تتويج ذلك بفعل سياسي يكرس التحوُّل ويعطيه ضامِنَه النهائي المتمثل، كما الحال في أي مجتمع إنساني، في دائرة سياسية تدافع عن الاختيار الأقوى أثناء المرحلة النّضاليّة، وتضمن له البقاء والاستمرار بعد الانتصار.

١ أبو هلال العسكري، **كتاب الأوائل**، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٧، ص ٤٣.

٢ محمد سعيد، **النسب والقرابة في المجتمع العربي قبل الإسلام، دراسة في الجذور التاريخية للإيلاف**، بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦، الخلاصة. جملة الاستخلاصات المنهجية من هذه الدراسة كانت موضوع مقالتنا *De la tribu à la famille dans la période préislamique: Quelques conclusions méthodologiques*, Journal of Oriental and African Studies, vol. 24, 2015.



من هذه الزّاوية، يمكن فهم الكثافة في تناول الشأن التاريخي والثقافي في الإسلام على أنها متولِّدة عن كثافة اللحظة السّياسيّة. ربّما لهذا السبب بالذات، تبدو لنا المرحلة السابقة للإسلام، والحديث هنا عن صورتها في المصادر، رغم "كبتها" بضغط الوعي الإسلامي، في صورة مرحلة مؤيدة للتنوع الثقافي، في شكل مرحلة من "الفوضى الثقافية" يشهد عليها اختلاف المعتقدات واختلاف أصناف القول وما يغذّيها من "أمزِجة" مختلفة. ممّا يدلل على ذلك وجود أعداد كبيرة من الشعراء والخطباء يخترقون البوادي ويجوبون الأسواق، أحرارٌ في ما يقولون ويروّجون، منهم من سيكون موضوعاً لإحدى الدراسات المجموعة في هذا الكتاب، وهو قسُّ بن ساعدة الإيادي. في المقابل، تبدو المرحلة الإسلامية، لا بالضرورة فقيرة، وإنما مرحلة حدَث فيها ما يمكن التعبير عنه بـ"مَركَزَةُ الثقافة"، بمعنى شملت وغمرت السياسة دائرة الثقافة. ولذلك، تم توحيدها وضبط أشكالها وتعبيراتها. شاع منذ مرحلة مبكرة من الإسلام نهيٌ عن القَصِّ كما شاع تعييب للشعراء. لا يتسع المجال للتوسع في امتدادات قد تقصينا عن غايتنا.

مع هذا، من المفيد أن نعرج على رأي جانبي فيه ما يوضح مقاصدنا، يقودنا إليه توصيفنا اللّحظة التاريخيّة الإسلامية. لا خلاف بين كل المؤلفين، من القدامى والحديثين، على أن الإسلام كان لحظة سياسية – عقديّة موردها القرآن والحديث، وأن الإسلام دين ودنيا. لكن، قلّما أثيرت مسألة تبدو لنا كبيرة الأهمية – وقد تبدو هذه المسألة غريبة دون الوعي بمبدأ النسبيّة في النظر في القضايا التاريخيّة – هي مسألة تمركُز **القرآن** في محور السياسة والثقافة منذ وقت مبكّر وبقاؤه بعد ذلك في الموقع المركزي نفسه. من الشرعي طرح هذه المسألة بقياس علم التاريخ، لأنه من غير الممكن فهم ظاهرة تاريخيّة دون النظر إليها كإمكانيّة تحققت من بين إمكانات أخرى كثيرة لم تتحقق[1]. لذا، من "حقّنا" أن نحتفظ في دائرة المُمكنات التاريخيّة – التي بالطبع لم تتحقق – أن يتفكك **القرآن** إلى "قرآنات" مختلفة، تعكس اختلافات المجتمع بعد الإسلام. لم يحدث ذلك، أو حدث على نحو محتشم وتمّ تجاوزُه بسرعة بضبْطِ النصّ، وانحصرت الاختلافات في مستوى التفسير والتأويل. هل يمكن

١ عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، ص٢٥٧.



فهم الأسباب التاريخية لهذا التمركز؟

ما نفترضه أنّ مركزية **القرآن** في الثقافة الإسلاميّة جاءت في السياق التاريخي السابق الذكر، بمعنى أن الظرف الذي كان ظرفاً سياسيّاً بامتياز، جعل **القرآن** يلعب دور "الثقافة الثّورية" أو النظرية الثورية. كان **القرآن** من الأصل، كما أشرنا، نصّاً غايته الأولى لا الإقناع بإلغاء معتقدات قديمة فقط، وإنما أيضاً الحثّ على طيّ صفحة مرحلة سياسية وثقافية بكاملها وفتح مرحلة جديدة. بمعنى آخر: كان الظرف التاريخي في مرحلة الدعوة ظرفاً داعياً ومساعداً على وجود مرجع يقطَعُ مع الماضي الجاهلي. أمّا بالنسبة إلى العصور التالية، فقد تكون مُجرد مصادفات التاريخ، وما جاءت به تطورات كبيرة (الانتقال إلى الأمصار، الفتوح وعائداتها وما تلاه من يُسر ورفاه، إلخ...)، أسهمت كثيراً في بقائه في محور الثقافة لأنها أكسبته وظيفة النص التبريري لواقع جديد، وغابت في النتيجة الدوافع لتَفكّكه سواء عند السلطة أو المحكومين، وانحصرت التجاذبات في حدود التأويل والتفسير لتطويع النص لمقتضيات التاريخ الجاري وحلّ الخلافات بين الأطراف المُشاركة في هذه المُغامرة الكبيرة. بمعنى آخر: لم يكن من الممكن لشعب "فاتح" مهاجر من دياره أن يضع محلَّ خلاف أيديولوجيّته الأصلية التي تمثل في واقع الأمر مبرّرَه الوحيد لولوج التاريخ العالمي وحُكم شعوب أخرى.

الخلاصة التي تعنينا قبل غيرها، في سياقنا الحالي، تتمثل في أن **القرآن** والحديث كان لهما دور الثقافة الثوريّة، وكل ثقافة ثوريّة، في الأزمنة القديمة، تنفي ما سبق سواء بنفي تصورات المجتمع الذي سبقها أو بنفي الروافد التي غذّتها هي ذاتها وولَّدت أشكالها. من هنا، ينبع، مثلما سنتبيّن ذلك، فقرُ الرواية في الإخبار عن مجريات التاريخ الجاهلي وتوظيفها للإخبار في سياقات بيانيّة ليست غايتها الإخبار عن تاريخ، وحرجها الكبير أحياناً في مواضيع تقترب من دائرة المعتقد مثل موضوع الأنبياء والمفكرين في الجاهلية، موضوع هذا الكتاب.

قد يعترض القارئ رأينا ويعثر في المصادر على حجج معاكسة، من ذلك أن مقاطع كثيرة من السيرة الرسول محمد تُصوِّره وهو يُبدي احتراماً كبيراً لتراث القبائل[1].

---

١ انظر في البحث المتعلق بقس بن ساعدة الإيادي ما يتعلّق باستقبال الرسول محمّد وفد بني إياد،



تعكس النصوص المتعلقة بسنة الوفود[1] على سبيل المثال، حفاوة كبيرة بأشراف القبائل ورموزها، ومفاخرها (تتردد جمل مثل طرح الرسول رداءه لفلان، أو أجلسه إلى جانبه...). لكن، من الأسلم في نظرنا قراءة هذه النصوص في سياقها السيّاسي العملي (وهو ما يدلل على قيمة الوعي بالإطار الحقيقي للرواية الذي سنتناوله على نحو أدقّ في فقرة مقبلة). كان الرسول محمد في تلك المراحل الحاسمة حذراً من إلحاق هزيمة نفسيّة برموز الجاهليّة، رغم أنه لم يكن، بقُدرتِه الفائقة، ليَجهل أن التحوّل قد تحقق ولا رجعة فيه، وأن الكثير من أعضاء الوفود القبلية لم يكونوا ممثلين عنفوان الجاهلية بقدر ما كانوا من العناصر التي لَفَظَتْها أزمة الحياة القبلية، وحوّلتها إلى عناصر باحثة عن دور، وربّما تكون في واقع الأمر ساعية إلى استعادة شرف مفقود، وتكشف دراسة سِيَرهم هذه الحقائق على نحو يسير[2].

تواصل هذا التعامل السياسي مع الشأن الجاهلي عند الخلفاء الأُوَل، ولو بدرجات متفاوتة، حيث كانت لديهم إرادة دائمة في القطع مع التراث الجاهلي لكن مع حرص دائم على "تجنب ازدراء" الثقافة الجاهليّة، تفادياً لتصادم تكون من نتائجه الحتمية خسران ولاء العنصر البشري أو "مادة الإسلام" كما كان يسميهم عمر، وقد ساعدت الخلفاء على ذلك معرفتُهم الواسعة بالأوساط القبليّة. يمكن لهذه الأبعاد أن تكون موضوعاً لدراسة مستقلّة، خاصة أن مصادر السيرة والمغازي توفر الكثير من المادة التاريخية حولها.

نحتفظ بالخلاصة الأهم في سياق البيان الحالي: استقرت مباشرة بعد الإسلام، في دائرة المعرفة العالِمة، صورة سلبية للعصر القباإسلامي. ما هو أثرُها على الأدب التاريخي؟ هل بقيت هذه الصورة ثابتة؟ كيف تصرفت فيها المجتمعات في مراحل تالية؟ هذا ما سنركز عليه النظر في الفقرات المُوالية.

وفي البحث المخصص لخالد بن سنان العبسي ما يتعلّق باستقباله وفد بني عبس. في الحالتين، يُبدي الرسول محمّد احتراماً كبيراً لهذه "النّخب" القبليّة ولثقافتها.

1 ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت: دار صادر، [د. ت.] ١/٢٩١–٣٥٩. الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار سويدان. طبعة مصوّرة عن نشرة دار المعارف في القاهرة: ٣/١٣٠–١٤٥.

2 انظر فقرة: الإسلام فرصة للتوثيق في البحث المتعلّق بخالد بن سنان العبسي.



ب – الدائرة الأموية

يبدو لنا أنّ زمن الأمويين كان زمناً تشكلت خلاله صورة "إيجابيّة" عن العصر الجاهلي وعاد فيه إليه الاعتبار. لماذا؟ لا فائدة في نظرنا من إثارة تلك الحجة التقليديّة القائلة إن الأمويين كانوا أقل التزاماً بالإسلام من غيرهم. من الأكثر أهمية الانتباه، من جديد، إلى الظرفية الاجتماعية والسياسية التي تلت نجاح الفتوح وما انجر عنها من توسّع الدائرة البشريّة لدولة الإسلام. لحِق بالعناصر التي ربطت مصيرها مبكّراً بالإسلام عناصرُ كثيرة لم تكن عرفَتْه إلا بضبابية، أو رأت فيه مجرد فرصة تُوسِّع لها مجالها في الحركة دون أن تُدرك، ولم يكن بإمكانها أن تُدركَ، الضروريّات السياسية المقبلة. بسرعة، فاق عدد هذه العناصر الجديدة، بما لها من وزن عسكري، عدد ووزن العناصر المدمجة في مرحلة الدعوة وعصر الخلفاء الأول، وأصبح دور العنصر القبلي، المتأصل في تاريخ الجاهليّة، عنصراً حيوياً سواء بسبب دوره المتصاعد في مشروع الفتوح أو بسبب دوره الحيوي كسند ضروري لكل سلطة سياسية، ولا سيما أن هذه السلطة المتمثلة في الأمويين نشأت في مناخ خلاف كبير مع الدائرة اليثربيّة، الحاملة فكرة التوحيد السياسي والديني منذ الجاهلية.

في هذه المرحلة، وعلى نحوٍ موازٍ لحيوية العناصر القبلية في الأمصار والفتوح، اكتسبت وقائع التاريخ الجاهلي حيّزاً أكثر اتساعاً واستعادت مكانتها كمُكون من مكونات الثّقافة المتداولة التي ربّما ارتقت بطريقة ما إلى درجة ما يُشبه "الثقافة القومية". يكتب المسعودي:

> كان معاوية يستمر إلى ثلث الليل في أخبار العرب وأيامها، والعجم وملوكها وسياستها لرعيّتها، وسيَر ملوك الأمم السالفة... ثم يدخل فينام ثلث الليل، ثم يقوم فيقعد، فيُحضر الدفاتر فيها سير الملوك وأخبارها والحروب والمكايد، فيقرأ ذلك على غلمان له مرتّبين، قد وُكِّلوا حفظِها وقراءتها، فتمرّ بسمعه كل ليلة جملة من الأخبار والسّير والآثار وأنواع السياسات.[1]

---

[1] يذكر الرواية حسين عطوان، **الرواية التاريخيّة في بلاد الشّام في العصر الأموي**، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٦ ص ١٨.



في هذا الظرف، أصبحت بلاطات الخلفاء تستقبل رموز الجاهلية، ولم يقتصر ذلك على من كان نزل بالشّام، فالكثير منهم كان يُدعى من أمصار العراق أو مِن أوساطهم القبليّة الأصليّة للِقاء الخليفة معاوية أو ابنه يزيد أو عبد الملك بن مروان. تشير المصادر إلى حضور عبيد بن شريّة الجرهمي ودغفل بن حنظلة السّدوسي البصري، والكلاخ العنبري البصري[1]، والسائب بن بشر الكلبي (جدّ هشام بن محمد بن الكلبي)، والنخّار بن أوس العذري وصحار بن العبّاس العبدي، في بلاط معاوية. استمر ذلك في تقليد عند الخلفاء الأمويين حتى آخر مرحلة، إذ يشار إلى حضور كبير لمحمد بن مسلم بن شهاب الزهري في محيط الخليفة عبد الملك، وإلى عُوانة بن الحكم الكلبي في بلاط عمر بن عبد العزيز، وإلى سليمان بن سُليم مولى كلب الحمصيّ، والنّضر بن شميل الحميري وخالد بن سلمة المخزومي في بلاط هشام بن عبد الملك[2].

لماذا دخلت المعرفة القبلية دائرة الثقافة المتداولة؟ ما هي وظائفها الجديدة؟

لا يمكن الأمل في أن يتمعّن المؤلفون القدامى في الأسباب التاريخيّة لعودة الثقافة الجاهلية بهذه القوة. ما نلحظه في الدراسات الحديثة أيضاً غلبة الحسّ الأدبي، إذ غالباً ما يُنظر إلى هذه العودة كمجرّد دليل على اهتمام من الخلفاء الأمويين بالتراث العربي، ولا يتوسع الإدراك التاريخي إلا قليلاً ليكشف أحياناً عن الصلاحيات الإدارية لعلم النسب. يكتب عطوان عن الخلفاء الأمويين أنهم "كانوا يدركون أنه جزء أصيل من تراث العرب وتاريخهم، الذي كانوا يحرصون عليه ويعتزّون به، فبحثوا عنها، واستقصوا كثيراً منها، وحثّوا على جمعه، وأمروا بتدوينه"، ويضيف: "وزاد من اهتمامهم أنهم كانوا ينتفعون به في الشؤون السياسية والإدارية". في هذا الرأي جانب كبير من الصواب، لكن يبقى من المطلوب استجلاء المعاني التاريخيّة على نحو أشمل.

لم يحدث الانفتاح الفعلي على تاريخ الجاهلية وثقافتها زمن الإسلام الأول حين كانت الحواجز المحيطة بالجاهلية أكثر علواً، فالأمر، إذاً، مستحدثٌ زمن الأمويين، وفي النتيجة، يحق التساؤل عن أسبابه. العامل الأبرز في ما يبدو لنا هو افتقار الحُكم العربي ثقافة سياسيّة. لا ريب أن التجربة المحمّديّة ولّدت ومثّلت سابقة قويّة، لكن،

١ حسين عطوان. م. ن. ص ١٧.
٢ حسين عطوان. م. ن. ص ٤٩–٥٨.



ما بقي من هذه التجربة كان محدوداً قياساً بالمهمات الجديدة التي تلَت الفتوح. مع مرور الزمن، تحولت الثقافة الباقية من التّجربة المحمّدية إلى ما يشبه الثقافة النّضالية، تلك التي تُستعمل في كل حركة وتمهِّد لنجاحها، وتفقد الكثير من صلاحياتها في المستوى العملي حين يأتي زمن الممارسة الطبيعية للحكم. لكن، لم يحدث هذا فقط في زمن الأمويين، ويمكن رؤية بداياته في تلك الحيرَة التي انتابت الجماعة عقب وفاة الرسول، حين وجدت نفسها في فراغ في مستوى الفكر السّياسي وتفجرت بسرعة كل اختلافاتها التي كانت مكبوتة بحضور "الزّعيم"، ولم تجد في السوابق القريبة إلا القليل تستعين به وتستدلّ في مواجهة مشكلات الحكم التي تزداد تعقيداً يوماً بعد يوم. في ضوء هذا، يمكن القول إنّ الأمويين كانوا مدفوعين لأن يحكموا دولة الإسلام بثقافة قبلية، وإنّ مدرستهم الكبرى في السياسة كانت المدرسة القبليّة. "شعرة معاوية" التي حفظها التعبير العربي هي شعرة قبليّة.

ما يدل على هذا، بصورة أكثر وضوحاً، هو أنّ الأمويين لم يقتصروا على الاستنجاد بعلماء القبائل بل رأوا أن العِلم القبلي ثقافة ضروريّة لأبنائهم تُعِدّهم للحكم. تفرغ دغفل بن حنظلة وعلاقة بن كرشم الكلابي النسابة على سبيل المثال لتعليم يزيد بن معاوية النسب، وتفرغ سليمان بن سليم مولى كلب الحمصي لتعليم محمد بن هشام النسب، ومن الأمويين من تحول بدوره إلى عالم بالنسب والأخبار، أشهرهم بشر بن مروان بن الحكم وكذلك عبد الملك، والوليد بن روح بن الوليد بن عبد الملك[١].

الحصيلة الأهم أن المرحلة الأمويّة كانت إلى حد كبير مرحلة انخراط تراث "الجاهلية" في دائرة الثقافة، ومرحلة اختلاطها مع التراث الحديث للإسلام، وعادت هذه المرحلة إلى مستوى الوعي المتداول في صورة مرحلة حيّة بأبطالها وأعلامِها. تجسّم لنا الرواية التّالية شكل المعرفة المطلوبة زمن الأمويين: "سأل معاوية بن أبي سفيان دَغْفَل النّسّابة فقال له: ما تقول في بني عامر بن صعصعة؟ قال: أعناق ظباء، وأعجاز نساء، قال: فما تقول في بني أسد؟ قال: عافّة قافّة، فصحاء كافّة. قال: فما تقول في بني تميم؟ قال: حجر أخشن، إن صادفته آذاك، وإن تركته

١ حسين عطوان. م. ن. ص ٥٣–٥٤.



أعفاك. قال: فما تقول في خزاعة؟ قال: جُوع وأحاديث. قال: فما تقول في اليمن؟ قال: شدّة وإباء"[1].

كيف يمكن توصيف وتصنيف هذه المعرفة التاريخية، ما هي طبيعتها وما هي حدودها؟ ذلك ما سنتناوله في فقرة مقبلة بعد استجماع العناصر الضرورية لصورة التطور الثقافي.

جـ - الدائرة العباسية

لا ريب أن العصر العبّاسي ورث صورة أحداث الجاهلية بشكلها الباقي في دائرة الوعي العلمي الإسلامي، الشكل الذي سنتطرق إليه في فقرة مقبلة، وورث كذلك معالم الصورة المتشكّلة في العصر الأموي. مع هذا، يبدو لنا أن العصر العباسي مَثّل عصر الفتور والتراجع في تداول وقائع التاريخ الجاهلي. كان لعامل التباعد الزمني أثره دون ريب، رغم أنّ هذا العامل ليست له أهميّة مطلقة لأن القرب الزمني ليس شرطاً ضرورياً لحضور تاريخ فترة في الوعي الجمعي. هناك عامل آخر أهم يمكن تصوُّره، دون أن يكون في ذلك مجازفة كبيرة، يتمثل في الأثر السلبي الذي تركته الدعاية العباسيّة في صورة العصر الأموي، دعاية جعلت منه عصر "الوحشيّة" القبلية، عصر "جاهليّة ثانية"، ويمكننا أن نتصور أن هذا المعنى غمر وطغى على صورة التاريخ الجاهلي. يمكننا أن نتصوّر كذلك ما ولّدته مقتضيات الحكم العباسي وما صحبها من توقف لحركات الفتح وانتفاء الحاجة إلى ترويض القبلية العربيّة، بل ربّما ولادة ضرورة جديدة لتغييب "الجاهليّة" باعتبارها البؤرة التاريخيّة التي تشكل فيها العنفوان العربي ورومانسية الحرب. كان هذا الحس الجديد يمثل استجابة لتطوّرات اجتماعيّة جديدة، إذ على نحو موازٍ لتوقف الفتوح ولنشأة دولة فوق عربيّة، لم يعد هذا العصر المحطة الوحيدة لرومانسية الماضي، وتعددت محطّات التاريخ لتشمل إضافة إلى التاريخ الفارسي القديم ذلك العالم العربي الجديد الناشئ بعد الفتوح خارج الجزيرة، كخراسان مثلاً، وأصبح هذا العالم بدوره موضوعاً

[1] يذكره حسين عطوان. م. ن. ص ٢٠. مصدر المعلومة: **العقد الفريد** لابن عبد ربّه.



لاستظراف يعكسه أدب الجاحظ على سبيل المثال.

يثير هذا التوصيف للعصر العباسي تساؤلين متكاملين: ألم تشهد هذه المرحلة حيويّة كبيرة في التدوين؟ ألا يعود إليها القسم الأكبر من مصادرنا؟

من المتداول النظرُ إلى القرن الثاني بوصفه عصر الذّاكرة بامتياز، وتحمّله الأبحاث الثقافية أحياناً حملاً أثقل حين ترى فيه عصر التأسيس للثقافة العربيّة الإسلاميّة. لكن، تدفع أسباب كثيرة إلى رؤية المسألة بعين أخرى.

تنبع الأحكام السابقة من نظرة "جُمليّة" للتراث بأشكاله المختلفة من لغة وشعر وأدب وفقه وتاريخ، وتنطلق في واقع الأمر من رؤية "تراثيّة" يغيب عنها التمييز بين مكونات التراث. من المفيد الإشارة إلى أن هذا الحسّ التراثي في الثقافة العربية المعاصرة تعود أصوله إلى عصر "النهضة"، وهي مرحلة كان فيها الشاغل المركزي استعادة التراث وإحيائه و"رَسْكَلته" في اتجاه مقاومة المد الثقافي الأجنبي. أما من منظور تاريخي شمولي، آمل في الدقة، فيصبح من غير البديهي أن يكتب مجتمع لمجتمع مقبل، ولا أن يحمل العصر العباسي بصورة واعية وزْر ثقافة مقبلة. لذلك، ومن ناحية، لا بدّ من التأمّل في العلاقة بين الكتابة، وبين المحيط الاجتماعي والثقافي الذي تمت فيه، ومن ناحية ثانية، لا يمكن النظر من الزاوية نفسها إلى كلّ صور المعرفة ومستوياتها وغض النظر بسهولة عن وظائفها في تاريخ جارٍ.

هناك فرق جوهري بين المعارف الصالحة للإسلام، التي سنعود إليها في فقرة مقبلة ، وبين المعارف التاريخية المتعلقة بالعصر الجاهلي مثل الأخبار والنسب. تدوين الأخبار والنسب يبدو لنا عاكساً لشهادة على مدى الفتور الذي أصاب صورة الماضي الجاهلي المرتبط بالعروبة العرقيّة والثقافية، وعاكساً لوجود شعور بخطر يهدد التراث العربي القديم. لا ينطبق هذا المنظور فقط على التطور الثقافي العربي لأن ذلك يحدث في تاريخ كل ثقافة حين مرورها من مرحلة التسجيل البدائي (بشكل شفوي أو كتابي) إلى مرحلة التدوين والتصنيف الواعي والمنظّم. يحدث هذا المرور حين ينتشر شعور بخطر ذوبان تراث الجماعة وخطر اضمحلاله. أما الأسباب الدقيقة، فتختلف من حالة إلى أخرى.



من ناحية أولى، ومنذ القرن الثاني، رسخ الإسلام في قلب الثقافة واستبطن الوعي الثقافي، العالِم منه خاصة، الرسمي منه على نحو أخصّ، صورة العصر الجاهلي الآتية من محيط السيرة ومن محيط التجربة الأمويّة. من ناحية ثانية، كانت المرحلة العباسية مختلفة عن سابقاتها لأنها مرحلة "الشمول الإسلامي"، والتعبير لعبد الحي شعبان، وكان هذا الشمول دافعاً موضوعياً لتغييب محورية العرب في تاريخ الإسلام، تلك المحورية التي تكرّست في العصر الأموي وأصبحت محل مراجعة منذ دخول ثقافات أخرى دائرة المعرفة التاريخيّة والعلميّة كما سبق أن أشرنا، وأصبح لهذه الثقافات ممثلون ومشاركون باسم ثقافة إسلامية فوق عربيّة.

في هذا المناخ، كان على المتحمّسين للثقافة العربيّة أن يجمعوا ما أمكن جمعه من التراث الجاهلي، لكن تمت عملية الجمع هذه "من فوق رأس" الإطار التاريخي-الثقافي الرسمي. دون هذا الاعتبار، لا يمكننا أن نفهم مثلاً لماذا كتب ابن الكلبي كتاباً في الأنساب وآخر في أصنام العرب في الجاهلية أو لماذا وثّق لمثالب العرب، وذلك لأن هذه المعارف لم تبق لها من صلاحيّة علميّة ولم تعد تمثل أكثر من تراث عربي مساعد على المحافظة على حدود العِرق العربي. لهذا السبب بالذات، يبدو الاهتمام بالأخبار والنسب في العصر العباسي على صورة اهتمام عِلمي يقتصر على نخبة مثقّفة ذات أصول عربية صرفة واعية بانتمائها إلى هذه الأصول، أو عناصر غير عربية نمت في محيط العناصر العربيّة. للسبب نفسه أيضاً، تبدو هذه الاهتمامات في شكل ثقافة "غير مندمِجة" في الدوائر العلمية، وتبدو علاقة المدافعين عنها متوترة مع دوائر العلم الإسلامي. لهذا السبب، لم يكن ابن الكلبي على سبيل المثال يحضى بصداقات كثيرة بين المحدّثين والمفسّرين. قد تكون هذه الأوساط المهتمة بالتاريخ الجاهلي وجدت تكريماً من النخبة السياسيّة بدافع حنينها أيضاً لصفاء وبساطة الأصل، لكن لا يعنى هذا بقاء المعرفة بالعصر الجاهلي في دور ثقافة عضويّة مثلما كانت الحال زمن الأمويين، كما لا يعني بقاء مواردها بعدُ حيّة ونابضة.

أي أثر كان لمناخ التأليف هذا في شكل المعرفة التاريخية الباقية؟ تلك أبعاد سنتناولها في فقرة مقبلة.



د - الدائرة الخرافية

يمكن الحديث عن دائرة أخرى، من الصعب ربطها بزمن محدد، دخلت فيها الجاهلية دائرة الوعي الخرافي للتّاريخ، وامتزجت وتلاقحت كما تتلاقح الخرافة، دون إذن من أحد، مع خرافات سابقة لها. من أشهر الأمثلة تبقى صورة عنترة وعبلة في التراث الشعبي. من أقلها شهرة ما ستكشف عنه، دون أن تتناوله من زاوية حضوره في دائرة الوعي الخرافي، الدراسة المضمّنة في هذا الكتاب والمتعلقة بخالد بن سنان. هذا الرجل من أنبياء قبيلة عبس في الجاهلية، لكن عرفت سيرته تنشيطاً في المغرب الأوسط، وتحول خالد، النبي البدوي إلى رمز للتّقوى والكرامة، له مزار قائم إلى اليوم، وله في الجزائر مدينة تُنسب إليه، مدينة سيدي خالد، وفيها ضريحه! ما كان ذلك ليحدُث لو لم "تُهجَّر" الجاهلية خارج دائرة المعرفة العلمية، لو لم يَستثنِ العلم الإسلامي أحداث الجاهلية من المراقبة. الأمثلة الدالة على استقرار الجاهلية في الوعي الخرافي كثيرة ومتعددة الأشكال ويمكن أن تكون موضوعاً لبحث مستقل. دخل تاريخ الإسلام أيضاً دائرة الخرافة والشعوذة أيضاً، لكن بقي تحت مراقبة الأوساط "العالِمة" تُصلِح، من حين إلى آخر، ما يبدو لها "فساداً" تُلحقه الثقافة الشعبيّة بالتاريخ.

لا ريب أن "موضوع الجاهلية" بقي حيّاً وممثّلاً دائماً كما سبق أن ذكرنا في دائرة الأدب المكتوب مثلما يدل على ذلك ما ستحمله المصنفات المتأخّرة ككتاب ابن سعيد الأندلسي[1] أو ما ضمنه ابن خلدون في تاريخيه، لكن هذه الكتابات سوف تستمد مادتها، مع اتجاه إلى الاختصار، ممّا كان متداولاً في كتب الأنساب والتراجم. لذلك، يمكن اعتبارها امتداداً للمرحلة السابقة لأن المادة المجموعة فيها تحمل دون ريب بصمات العصر الذي "تكلّس" فيه تاريخ الجاهليّة وأصبح من مجال المعرفة الإتنوغرافيّة أو الفلكلورية، ولا يمكن اعتبارها ممثلة أو عاكسة للوعي المُتداول.

لا تمثل هذه الملاحظات وصفة دقيقة لصورة الجاهلية في المصادر، لكن فيها ما يساعد على رسم إطار لصورة هذا العصر في الأدب التاريخي، وما يدفع للنظر في مضامين المصادر بالكثير من النسبيّة لأنها ليست في واقع الأمر أكثر من تقاطعات

١ ابن سعيد الأندلسي، **نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب**، تحقيق نصرت عبد الرّحمان. عمّان: الجامعة الأردنيّة، ١٩٨٢.



وتراكمات لصور آتية من أزمنة مختلفة كان لها فيها وظائف مختلفة.

٣ - استخلاصات وآفاق للبحث

هل رسم هذه العلامات الواسعة الكبيرة أمر كافٍ لمقاربة النصوص التاريخية؟ كان من الممكن أن يكون ذلك كافياً لو كان المطلوب هو كتابة تاريخ الخبر أو رصد مواطن الضعف والقوة في أخبار العصر الجاهلي فقط، لكن المسألة المطروحة في ما يأتي من هذا الكتاب هي تناول مسائل تاريخية وقضايا دقيقة قادنا إليها النظر التاريخي في المرحلة القبإسلامية. لضمان وضوح البيان، نقسم ما نريد قوله إلى مستويين: مستوى المصادر بوصفها مادة تاريخيّة، ومستوى التساؤلات التاريخيّة الآتية من النظر التاريخي إلى أحداث المرحلة الجاهلية.

أ - مستوى الإخبار

- **المصادر**: سبق أن أشرنا إلى أنّ ما وصلنا عن الجاهلية، قياساً بما وصلنا عن تاريخ الإسلام، هو قليل من الناحية الكمّية. لكن في واقع الأمر، لا تنطبق هذه الملاحظة على كل المراحل. ففي ما يتعلّق بالمرحلة القريبة من الجاهلية، دخلت أخبار كثيرة دائرة الأدب المكتوب، دخلت من باب أوّلٍ يمكن أن نسمّيه "باب الحسّ الإسلامي"، إذ أسهم قُربُ هذا العصر من الدائرة الزمنية للسيرة والقرآن في وصول مواد كثيرة. كان من شأن كلّ معرفة بالإسلام الأوّل أن "تفيض" على أطرافه وأن تُنير، بإجبار أحياناً وعلى نحو لا إرادي أحياناً أخرى، الثقافة الحافة. في مواضيع القرآن والتفسير، وإلى جانب ضرورة الدراية بلغة العرب الجاهليين، كان لا بد من الاحتفاظ بمادة تاريخيّة أصليّة. العديد من آيات القرآن تحيل على أحداث تاريخيّة دقيقة يقضي تفسيرها معرفة بالتاريخ المرافق للقرآن. تولدت كذلك حاجة إلى ضبط أحداث السيرة وهيكلتها لتيسِير تداولها في المجتمع، كما تولدت الحاجة إلى تهيئة أدوات العلم الإسلامي والتعريف بسير الصحابة والتابعين وإنارة أصولهم القبليّة وتاريخ التحاقهم بالرسول محمد... إلخ. كانت كل هذه المعارف تتداخل مع تاريخ العرب. فالرسول والصحابة



كانوا حين الإسلام في سنّ الكهولة، وقسم كبير من حياتهم جرى في الجاهليّة، وكانت التقاليد العربية بحد ذاتها تقاليد دافعة لمعرفة عائلية قبليّة تفيض على تاريخ الشخص الفرد وتتناول ملامح الوسط الاجتماعي الذي ينتمي إليه.

لا ريب أنّ كل "وفرة" في الخبر أمرٌ ايجابي، لكن لا ريب أيضاً أن الأخبار الآتية ليس لها وظيفة التأريخ بل لها وظيفة أو وظائف أخرى يمليها سياقها الإسلامي، وتتولد عنها جملة من المعاني الحافة. سبق أن استخلصنا وأقررنا باستقرار معنى سلبي لتاريخ المجتمع القبإسلامي، بوصفه المجتمع الذي بلغت فيه الضلالة أقصاها، وارتسم فيها المجتمع "الفاسد" الذي أصلحته الدعوة الإسلاميّة. بقي هذا المعنى السلبي لمجتمع الجاهلية على صورة نسيج خلفي منبث في كلّ دلالات الرواية ليدلّ - بوضوح - على حقيقة الإسلام نفسه.

لكن، لا بد من الإشارة إلى أن هذا النسيج الخلفي لا يمثل قاعدة يمكن أن ننظر منها إلى كل أخبار الجاهلية. قد تكون الصورة أعقد أحياناً، ولتجسيد درجة التعقيد هذه نثير مثلاً تناولناه في دراسة[1] سابقة، هو مثَلُ قريش. الإخبار عن تاريخ هذه الجماعة يساق وسط معنيين متناقضين: الأول يستمد روحه من المعنى السلبي لتاريخ قريش في الجاهلية، ومُلخصه أن قريش كانت القبيلة الحاوية للوضع الفاسد الذي أصلحه الإسلام. أما المعنى الثاني، فيتمثل في الإقرار بأن قريش كانت رمز الحكمة والتجربة في الجاهليّة. المعنى الأول هو تاريخ مرافق للنضال الإسلامي الأول، وبمنزلة حاضنة جدليّة لتاريخ الدعوة، والمعنى الثاني تاريخ يبرر الأولويّة السياسيّة للعناصر القرشيّة زمن الإسلام. تخترق هذه المعاني كلّ الأخبار بداية بمستوى الجماعات ووصولاً إلى مستوى الأفراد.

من غير العملِي دخول مجال الرواية العربيّة الإسلامية دون الوعي بهذه الوظائف الأصلية للإخبار، ودون الوعي بالبلاغات المتغيّرة التي تتولد عن الوظائف نفسها. فحين تتوفر بعض الإطلالات على تاريخ قديم وبعيد على سبيل المثال، غالباً ما تكون المعلومات داخلةً في جاذبية **القرآن** وغالباً ما تكون الأحداث التاريخيّة مطوّعة لبلاغه. لكن ما يخلق مفارقات غريبة ويزيد الأمر تعقيداً ويحول دون بناء أيّ قاعدة أنّ أقدميّة

---

١ محمّد سعيد، النسب والقرابة...، الفصل الأوّل من الباب الأوّل.



النصّ القرآني بالمقارنة مع الرواية التاريخيّة، حفّزت أحياناً على المحافظة على روايات رفضتها ذهنية الرّواة وفي النتيجة، لم تدخل كتب التاريخ العام. لهذا السبب، تبدو لنا كتب التفسير، بما تتضمّنه أحياناً من روايات مساعدة على فهم بعض الآيات التي تُحيل على المرحلة القبإسلامية، أكثر ثراء من كتب التاريخ في بعض أحداث تاريخ "الجاهلية". من الأمثلة على ذلك مثلٌ كنا قد تناولناه في دراسة سابقة تتعلق بالجذور التاريخية للإيلاف. تُجمع كل روافد الرواية على أن قريش أسست وابتدعت الإيلاف، لكنْ بما أن النص القرآني يحتمل، كما قال بذلك المفسرون، احتمال قراءة سورة الفيل وسورة قريش في تواصل، وبما أنه في ضوء هذه القراءة تُصبح قريش موضوعاً للإيلاف وليست مؤسِّسَة له، احتفظتْ كتب التفسير برواية أخرى من الصعب أن تكون مفتعلة، تقول إن مؤسس الإيلاف هو هاشم، وإنّ هاشم كان في زيارة إلى مكة، وحين لاحظ بؤس المكيين حثّهم على ممارسة التجارة. كانت هذه الرواية منطلقاً لتقصّي الأرضيّة الاجتماعية التي منها جاء هاشم ومنها انطلقت فكرة الإيلاف[1].

في مناخ من الرواية مثل هذا، لا يمكننا أن ننتظر وضوحاً كبيراً من رُواتنا في مواضيع مثل مواضيع الحراك الثقافي والسياسي وموضوع الأنبياء، رغم أن الزمن المعنيّ ليس أبعد من القرن السادس الميلادي. وصلتنا بعض الأخبار بصورة اضطرارية نظراً إلى تقاطعها مع الحديث واختراقها مشاغل المحدثين.

- **دائرة الوعي الإتنوغرافي**: لم تكن دائرة الوعي الإسلامي هي الدائرة الوحيدة التي تشكل فيها وعي أخبار الجاهلية إذ دخل الخبر التاريخي دائرة المكتوب كما ذكرنا من باب آخر هو باب الأخبار، الذي نسميه هنا باب الحس "الإتنوغرافي"، بمعنى تلك المعارف التي لم تكن ضرورية للعلم الإسلامي ولكنها كانت تمثل تاريخ العرب القديم.

أول ما يلاحظ أن هذه الصورة خلافاً للأولى التي تعهّدت حضورها كتب السير لم تصلنا إلا في شكل المنقوص. أسباب ذلك كثيرة ومتشابكة الأول أنّ أخبار العصر الجاهلي كانت متداولة شفوياً خلال مرحلة طويلة، ومن شأن التداول الشفوي أن يُقلّص حظوظ كل أخبار في الوصول والبقاء، ومن المستحيل علينا اليوم قياس ما بقي

[1] محمّد سعيد، م. ن. الفصل الثاني من الباب الأوّل.



متداولاً في الذاكرة لأنّه لا يمكن عملياً تمييز ما اندثر ممّا وصل. جمع مؤلفو القرن الثاني ما قدروا عليه بوسائل عصرهم. لكن، اعترضت مؤلفاتهم صعوباتُ الزمن المقبل. السبب الثاني ضياع جل كتب الإخباريين؛ تشير الببليوغرافيات الحديثة إلى هذه العناوين الضائعة اعتماداً على ما يرد ذكره في الفهارس القديمة. على سبيل المثال لا الحصر، لم يصلنا من بين مئة وأربعين عنواناً تُنسب إلى ابن الكلبي[1] سوى ثلاثة أو أربعة عناوين، ولم يصلنا من أربعين عنواناً تُنسب إلى ابن حبيب[2] سوى ثلاثة، ويتقلّص اليوم الأمل في العثور على أي مُصنف آخر.

من المفيد التوقف قليلاً عند أسباب هذا الانحسار في علم الإخباريين. قلّما تساءل الدارسون عن أسباب هذا الانحسار، وطالما دُرست الثقافة العربية الإسلامية ممّا وصل منها فقط، رغم أن ما وصل لا يمثّل كلّ الفعاليات الذهنيّة لأنّ الوصول من عدمه هو بدوره حصيلة لتطوّر ثقافي. لذلك، في حال تراث الإخباريين، لا يتعلّق الأمر في واقعه بمجرّد تلف مادي بقدر ما يتعلق "بانحسار في الطّلب" على العلم الآتي من الإخباريين. كان تداول المؤلّفات واستعمال معارفها أهمّ أسباب بقاء المؤلفات في العصور القديمة ووصول بعضها. لذلك، يمكننا أن نرى في ضياع كتب الإخباريين شهادة على انحسار الطلب على المعرفة الإخباريّة في الثقافة الإسلاميّة، أو ربّما انعدام هذا الطلب في المراحل المتأخرة. فكلّما تقدّمنا في السّلّم التاريخي الإسلامي إلاّ وزادت هيمنة المحدثين والمفسرين على واقع الثقافة. لا أدل على ذلك من أنّ كتّاب التواريخ الكبرى، الذين كانوا في واقع الأمر محدّثين ومفسّرين، لم يروا ضرورة أن يدمجوا في مؤلفاتهم كل ما بلغ علمهم من أخبار التاريخ الجاهلي. عندما كتب الطبري تاريخه في القرن الثالث، ورغم أنه كَتَب في زمن شاع فيه علم كثير عن الجاهلية القريبة، عمَد إلى انتقائية كبيرة لا أدل عليها من أنه لا يعتمد على أخبار ابن الكلبي إلا في شأن الجاهلية البعيدة، ويُقلّص استعماله لها كلّما اقترب من دائرة السيرة، ولا

١ **جمهرة النّسب**، **نسب معد واليمن الكبير**، **الأصنام**، **مثالب العرب**.

٢ كتاب **المنمق في أخبار قريش**، كتاب **المحبّر**، **مختلف القبائل ومؤتلفها**، مع بعض المختصرات الأخرى من نوادر المخطوطات مثل: ألقاب الشّعراء وكنى الشّعراء والمغتالون من أشراف الجاهليّة ومن نُسب لأمّه من الشّعراء. أمّا بالنسبة إلى النبذ المأخوذة عنه، فانظر الحصر الذي أجراه إبراهيم الأبياري في مقدّمة النّشر لكتاب ابن حبيب **مختلف القبائل ومؤتلفها**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٧.



يعتمده في السيرة نفسها سوى مرّة واحدة. من المفارقات أنّ كتب التراجم رغم أن وظيفتها الأصلية تنحصر في الإخبار عن سير مخصُوصة، تبدو أكثر ثراءً من التواريخ، لكن يبقى هذا الثراء نسبيّاً، لأنّ ما يرد فيها من مواد تاريخيّة يرد مفكّكاً، وفي سياق بلاغات أخرى سوف نتأمّل فيها طويلاً في الدراسات الآتية.

إلى هذا السبب الرئيسي، المتمثل في هيمنة الحديث والتفسير، انضافت أسباب فرعية كثيرة، إذ تولد ابتداء من العصر العباسي اتجاه إلى الشموليّة الإسلامية كما ذكرنا. وكان لا بد من دمج تواريخ شعوب أخرى في دائرة المعلوم. من هذه الزاوية، يمكننا أن نفهم حِرص الطبري على دمج تاريخ العرب والفرس في تاريخ واحد وبعنوان واحد: **تاريخ الرسل والملوك** ليعكس بذلك إرادته في توحيد الوعي الإسلامي للتاريخ. في هذا المناخ الثقافي الجديد، أصبح تاريخ الجاهليّة تاريخاً إثنيّاً يتعلق بالعنصر العربي فقط من بين تواريخ أخرى عدة لشعوب أخرى، وأصبح لهذه الشعوب بدورها مؤلفون، وكان هؤلاء بحكم أصولهم أكثر "استعداداً للكفاف" في أخبار العصر الجاهلي، والاكتفاء بالصورة التي تشكّلت وأُغلقت في تاريخ الطبري مثلاً وفي التواريخ الواقعة في جاذبية القرآن والحديث. على هذا النحو، يمكننا أن نفهم السبب الذي جعل أخبار الجاهلية العربية تتقلص في المصادر التي ينتمي أصحابها إلى دائرة الثقافة الفارسية مثل تاريخ الطبري، أو بصورة أكثر وضوحاً، في كتاب **الأخبار الطوال** لأبي حنيفة الدينوري على سبيل المثال.

أما علم بالنسب، رغم أنه علم عربي قديم وعُضوي للبِنَى القبليّة، ورغم ما اكتسبه من وظائف جديدة في سياق الحاجة الثقافيّة والسّياسيّة لدولة الإسلام الأولى، ورغم تحوُّله إلى أداة ثمينة في يد الخلفاء الأمويين، فإن حُضوره في دائرة المعرفة العالمة كان يتقلّص تصاعدياً. في بعض الأحيان، حين كان من الصعب التّخلي عن علم النسب لأسباب عمليّة كان معطياته تُطوّع للأيديولوجيات السائدة. من المؤشرات الدالة على ولادة هذا الاتجاه الذي يُخضع النسب إلى المقتضيات الشّرعية والسياسية ما نجدها واضحة عند العلماء المتأخّرين. يكتب ابن حزم: "ومن الفرض في علم النسب أن يعلم المرء أنّ الخلافة لا تجوز إلا في ولد فهر بن مالك بن النضر بن كنانة، ولو



وسع جهل هذا، لأمكن ادعاء الخلافة لمن لا تحلُّ له، وهذا لا يجوز أصلاً"[١]. لا ريب أن الإلمام بهذه الأبعاد يتطلب دراسة مستقلّة نظراً إلى ما فيها من تداخل بين التواريخ الأُسريّة والتشريع. لذلك، تبدو لنا معطيات النسب في الجاهليّة، بصورتها المتداولة في التواريخ، بمنزلة حلول توفيقيّة بين رؤى مختلفة للتاريخ القبإسلامي، وهو الاستخلاص الذي وقفنا عليه في دراستنا رواية النسب المُرافقة لنشأة الإيلاف، التي أشرنا إليها سابقاً.

أما عن المضمون التاريخي الذي يأتي في السياق الإخباري الذي سميناه "الإتنوغرافي"، فيتطلّب بدوره قليلاً من التوقّف. تأخذ المعلومة التاريخيّة في السياق الإخباري شكل المعلومة "المجفّفة". معلومات ابن الكلبي أو ابن حبيب لها شكل المعلومة الوصفيّة لتاريخ ثابت بعيداً عن سياقها في واقع تاريخي محيط. كتَب ابن الكلبي كتاباً في **مثالب العرب** وكتاباً آخر عن **الأصنام** مثلما يكتب أي عالم إناسة عن مجتمع يراه مرّة واحدة في لحظة واحدة. كتبَ الأنساب من منطلق التوثيق لهذه الصلات وتأبيد بني القرابة عند العرب، ولم يكن بإمكانه إلا أن يشكل صورة ثابتة لمجتمع الجاهليّة. تدل مقاطع عدة من **جمهرة النسب** أن ابن الكلبي نفسه كان واعياً بالمسافة الفاصلة بين الواقع والتوثيق. ولذلك، في الدراسات المجموعة في هذا الكتاب، سوف ننظر إلى أشجار ابن الكلبي من منظور أنها وثيقة تعكس ما ثبت وتكلّس في دائرة الأدب المكتوب. أخذت المعرفة بالنسب تلك الصورة ولم يكن بالإمكان أن تأخذ صورة أخرى؛ تلك كانت طبيعة المعرفة التاريخيّة المطلوبة في القرن الثاني.

ب – مستوى التساؤلات التاريخية

حاولنا في فقرة سابقة، ولو بصورة مُختزلة، رسم شروط المنهج التاريخي (التاريخية – التطوّر – الكتلة أو الكُلّة). ما هي الأسئلة التي تتولد عن انطلاقنا من أدب له وظائفه السابقة؟

---

١ ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص ٢.



يتولد عن الكتلة بما تعنيه من حضور افتراضي للمجتمع التاريخي إحساس بأن التوثيق منقوص، لا بسبب فراغاته المرصودة في ما سبق فقط، بل أيضاً لأنّ في كل مجتمع أوجهاً متداخلة للنشاط الإنساني من اقتصاد ونفوذ وفكر وفئات اجتماعية وتصور وحساسية للفنّ وللموقع بين المجتمعات الأخرى وحركات جارية فيه. ما وصلنا هو في الأساس ما حفظته المصادر، وما حفظته المصادر هو القليل الباقي ممّا حفظته الذاكرة أو الذّاكرات المتتالية في مراحل ماضية، وحفظته بأشكال تستجيب في كلّ مرحلة لحاجات جديدة متغيرة. يبقى للحضور الافتراضي للمجتمع التاريخي قيمة كبيرة لأنه يدفع للوعي بأنّ الفراغات، وهي كثيرة في كل توثيق للمجتمعات القديمة، هي "فراغات في التوثيق وليس في التاريخ"، وينجر عن هذا الوعي بحدود الوثيقة بقاءُ مطلب البحث قائماً بذاته بصرف النظر عن مضامين التوثيق ومسلّماته. أليست العمليّة التاريخيّة في جوهرها رتْقٌ لفراغات؟ دون الوعي بحدود الصورة بشكلها الوارد في المصادر، لا يبقى من مجال سوى مجال استعادة الصورة بشكلها المتداول وتبَنّي مضامينها الأصليّة، وهو ما ينتُج عنه بالضرورة استحالة تجديد كتابة تاريخ العرب القديم وتاريخ الإسلام الأوّل خاصة. فمن وجهة نظر علمية، يستحيل في نظرنا تجديد تاريخ الإسلام دون تجديد تاريخ المرحلة القبإسلامية.

يتولّد عند الباحث، حين سعيه إلى رصد التّطور، شعور بوجود معنى آخر، مكمّل ومتضامِن مع المعنى السلبي المحيط بتاريخ المرحلة القبإسلامية، وهو معنى "القطيعة الدلالية بين الجاهلية والإسلام". تشهد فقرات كثيرة من الأدب التاريخي العربي الواقع في محور الأيديولوجيا أن هذا المبدأ كان الأساس للتّطرق إلى أخبار المرحلة القبإسلاميّة. في **تاريخ الطبري**، كما في غيره من التواريخ، ينغلق تاريخ الجاهليّة قبل أن ينفتح تاريخ الإسلام، ولا يمكن العثور على صلة بين المرحلتين دون تجاوز الوظيفة الأصليّة لهذا الأدب. لكن، من البديهي أن نقطة المرور الإجبارية تبقى ضرورة تفكيك هذه القطيعة، وهي ضرورة سواء أنظرنا من منطلق التاريخ كنسيج وقائعي أم من منطلق المنهجية الآتية من الدائرة الفلسفية لعلم التاريخ.

فمن مُنطلق التاريخ، لم يكن الإسلام مجرد حركة فكرية بعيدة عن سياق المجتمع. لو كان ذلك، لأصبح من اليسير النّظر إليه كظاهرة جانبية معزولة وغير ملزمة للماضي



والمصير، ولأمكن "تخفيف النظر" إلى المجتمع، والبحث عن تعليلات في ركن ما من أركان الحياة التاريخيّة، كما يحدث في دراسة التصوّف مثلاً، رغم أنه حتى في حال التعبيرات الهامشيّة، ومهما ابتعدت، لا تفقد كلّ الصلة مع تاريخ جارٍ. واقع التحوّل الإسلامي يختلف عن ذلك كلّه: كان من نتائجه انطلاق شحنة كبيرة من "القوة الاجتماعية التاريخيّة"، وكان لها نتائج كبيرة وصلت آثارها إلى المستوى العالمي. تلى ذلك مباشرة موجة من أكبر موجات الهجرة البشريّة كانت بدورها سبباً في نهاية إمبراطوريّات بأكملها، وحدث التحوّل بسرعة مذهلة إلى دولة كبيرة ذات تنظيمات مختلفة وثقافة جديدة ما زالت آثارها كبيرة إلى اليوم. موضوعياً هناك ما يدفع إلى البحث عن جذور هذه الشُّحنة التّاريخيّة وأسبابها، ومن الطبيعي أن يأخذ البحث اتجاه المجتمع الذي نشأت فيه وانطلقت منه، ولهذا بالضبط، نرتاب أصلاً في أن يكون هذا المجتمع بدائيّاً بالشّكل الذي يصوّره الأدب التاريخي. لكن لا يمكننا أن نأمل كثيراً في العثور على ما نريده من المصادر، والحال أنها محكومة كما ذكرنا بمنطق "المرحلة الثوريّة"، أو بمنطق الوعي المتأخر الذي لا يرى الجاهلية سوى في حدود أنها مخزن للثقافة العربية القديمة.

أما من مُنطلق المتطلبات المنهجية الآتية من الدائرة الفلسفيّة لعلم التاريخ، فكلُّها دافع لإدراك القطيعة ليس كانقطاع في نسيج التاريخ – وهو الشكل الذي تؤرّخ به لنفسها – بل كتحول، لا بد له من جذور في تاريخ سابق ومن معانٍ متمددة في تاريخ لاحق. لا يكفي أن يتجه البحث إلى الكشف عن تاريخيّة القطيعة حين حدوثها، وهو اتجاه كثير الحضور في دائرة الدراسات التاريخية حيث يتم التركيز على مرحلة الدعوة، بل يجب الكشف عن تاريخيّات أخرى سابقة في المجتمع القبإسلامي وقراءة القطيعة في ضوئها والكشف بدقة عن التحول الجاري في الفكر وفي السياسة. لا بد من الإشارة كذلك إلى أن التاريخ السابق للإسلام لا ينحصر موضوعياً في قريتي مكة والمدينة بل يشمل كل الفضاء الثقافي العربي أي كل بلاد العرب[1]، وكانت قد بلغت

[1] في هذه النقطة، تتجلى محدودية الفائدة من دراسة السيرة المحمدية فقط من منطلق صلاتها القريبة مع الوسط الذي تبلورت فيه الدعوة الإسلامية. إن هذا الاتجاه قديم في الدراسات التاريخية، وكل السير الحديثة التي كُتبت للرسول محمد إما أنها تختزل تاريخ العرب الجاهليين في فصل تقديمي يستعيد مضامين المصادر حول أوضاع الحجاز وإما أنها تتناول السيرة بإيحاءات



حين تبلور الإسلام مرحلة متقدمة من التكامل والتأثر المتبادل، ولولا هذا، ما أمكن للرسول محمد أن يتوجه بدعوته إلى كل العرب، وما كان بإمكان العرب أن يفهموه وأن يخوضوا غمار التاريخ.

المشكلة، في حال الإسلام كما في حالات أخرى كثيرة في التاريخ، أن القطيعة

القرآن والمجتمع المحيط بالدعوة. في كلتا الحالتين، يُكرّس مبدأ القطيعة التاريخية والجغرافية ولا تدرج دولة الإسلام في سياق تاريخ شمولي لكل مجتمعات الشرق الأدنى. إن أهمية النظر إلى نشأة الإسلام على مستوى تاريخي شمولي تتأكد اليوم من نتائج البحث الأثري الذي ينجح تدريجياً في إعادة الدعوة الإسلامية إلى سياقها الموضوعي. انظر أعمال عالم الآثار الفرنسي كريستيان روبان. ومنها:

Christian Robin: *L'Arabie dans le Coran. Réexamen de quelques termes à la lumière des inscriptions préislamiques*, (en coll.) in actes de colloque: "Les origines du Coran, le Coran des origines", Paris: Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 2015, pp. 27-74. - *Les Arabes de Himyar, des "Romains" et des Perses (III- VIème siècles de l'ère chrétienne*, in "Semitica Classica, International Journal of Oriental and Mediterranean Studies", 2008, pp. 167-202. - *Soixantes-dix ans avant L'Islam: L'Arabie toute entière dominée par un roi chrétien*, (en coll.), Paris: CRAI, 2012, (Janvier Mars), pp. 525-553. - *Les Jafnites, des rois arabes au service de Byzance* (VIème siècle de l'ère chrétienne) (en coll.) in "Orient et Méditerranée", n. 17, Paris, 2015. - *Les rois de Kinda*, in "Arabia, Greece and Byzantium. Cultural Contacts in Ancient and Medieval Times", Riyadh, King Saud University, Department of History, pp.59-129, 2012. - *Arabia and Ethiopia*, in "Late antiquity", Oxford University Press, 2012. - *Abraha et la reconquête de l'Arabie déserte: un réexamen de l'inscription Ryckmans 506 = Murayghan 1*, Jurusalem Studies in Arabic and Islam, 39 (2012), pp. 1-93. - *Dieux et déesses de L'Arabie, images et représentations*: Actes de la table ronde tenue au collège de France (Paris) les 1er et 2 octobre 2007, 5-118. - *The Peoples beyond the Arabian Frontier in Late Antiquity: Recent Epigraphic Discoveries and Latest Advances*, in " Inside and out. Inter-actions between Rome and the peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in the Late antiquity, LAHR 8, pp.33-79. - *L'Arabie dans le Coran. Réexamen de quelques termes à la lumière des inscriptions préislamiques*, (en coll.) in actes de colloque: "Les origines du Coran, le Coran des origines", Paris: Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 2015, pp. 27-74. - *Les Arabes de Himyar, des "Romains" et des Perses (III- VIème siècles de l'ère chrétienne*, in "Semitica Classica, International Journal of Oriental and Mediterranean Studies", 2008, pp. 167-202. - *Soixantes-dix ans avant L'Islam: L'Arabie toute entière dominée par un roi chrétien*, (en coll.), Paris: CRAI, 2012, (Janvier Mars), pp. 525-553. - *Les Jafnites, des rois arabes au service de Byzance* (VIème siècle de l'ère chrétienne) (en coll.) in "Orient et Méditerranée", n. 17, Paris, 2015. - *Les rois de Kinda*, in "Arabia, Greece and Byzantium. Cultural Contacts in Ancient and Medieval Times", Riyadh, King Saud University, Department of History, pp.59-129, 2012. - *Arabia and Ethiopia*, in "Late antiquity", Oxford University Press, 2012. - *Abraha et la reconquête de l'Arabie déserte: un réexamen de l'inscription Ryckmans 506 = Murayghan 1*, Jurusalem Studies in Arabic and Islam, 39 (2012), pp. 1-93. - *Dieux et déesses de L'Arabie, images et représentations*: Actes de la table ronde tenue au collège de France (Paris) les 1er et 2 octobre 2007, 5-118. - *The Peoples beyond the Arabian Frontier in Late Antiquity: Recent Epigraphic Discoveries and Latest Advances*, in " Inside and out. Inter-actions between Rome and the peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in the Late Antiquity, LAHR 8, pp.33-79.



حين تؤرّخ لنفسها هي في واقع الأمر لا تؤرّخ وإنّما يملأ التاريخ، كما سبق أن ذكرنا، جملة من الوظائف العقدية والنضالية والتمجيدية وغيرها. لذلك، لا يمكن أن يولّد خطابها "أصالة عن نفسها" إلا نفياً لتاريخيّات سابقة لها. تنفي التاريخيّاتَ السابقة لها ماديًّاً وقد رأينا ذلك من كبْتِ الإخبار التاريخي، وتنفيها دلاليّاً حين تطوّع الأخبار التي لم يكن من الممكن تجاهلها، وتوجهها في اتجاهات بيانية تمّهد لقبول نظرية الوحي. لكن المشكلة أن "مؤرخ اليوم" إذا قبِل هذا "التاريخ الذاتي"، انتفت إمكانية عمليّة البحث من الأساس. لكن أمام صعوبة المهمة قد يتأرجح الباحث نحو موقف عدمي من مجمل الرواية العربية.[١]

لا مناص من الإشارة في هذا المستوى إلى أنّ ما سبق هو أصل وسبب الإحساس الذي ينتاب القارئ إذا كان بعيداً عن روح البحث التاريخي، حين تبدو له الدراسة التاريخية المتعلقة بمحيط حدث تأسيسي، وكأن غايتها التشكيك في وزنه وأثره. لا يتولّد هذا الإحساس حين قراءة ما يُكتب في موضوع التاريخ المحيط بالأديان فقط، بل يشمل بالدرجة نفسها كل كتابة تاريخيّة في محيط حدث كبير، لأن فلسفة البحث هي مراجعة مصادر وظيفتُها الأصليّة تحويل الحدث الكبير إلى قطيعة. لكن في واقع الأمر، ليس من غايات الدراسة التاريخيّة التقليل من أهمية القطيعة ووزنها، بل غايتها البحث والكشف عن الامتدادات المعقدة للفعل الإنساني، ما يعني إعادة الحدث الكبير إلى نسيج التاريخ. من هذا المنظور، تصبح صورة القطيعة بين الإسلام والجاهليّة، كما ترتسم في الأدب التاريخي العربي الإسلامي، صورة كابتة لروح التحول، وفقيرة في النهاية.

– **المجتمع**: مقارنة مع مستويات النظر الأخرى يمكن القول إنّ المستوى الاجتماعي، من الناحية الكميّة للأخبار، هو الأوفر حظاً في التوثيق بسبب وجود تقليد ثقافي في المحافظة على النّسب، وتلاقي هذا التقليد مع إرادة التدوين ابتداء من القرن الثاني، ونشأة ما يشبه الضرورة للإخبار عن المجتمع في دائرة الإخبار

١ الإشارة هنا إلى تيار كامل كثير الحيوية في العشريات الأخيرة ينفي على الرواية العربية المتعلّقة بالتاريخ الإسلامي القديم أي صلاحية لأن تكون مادة لتاريخ. انظر البيليوغرافيا في: De Prémare (A.L.), *Les Fondations de l'Islam. Entre écriture et Histoire*, Paris: Seuil, 2002



الأدبي[1]... إلخ. لكن يصلنا كل هذا الإخبار، كما ذكرنا ذلك، وسط رؤية ثبوتيّة كبيرة، تعطينا ما يشبه الصورة الثابتة للمجتمع الجاهلي، في حين أن التاريخ المأمول استعادته هو تاريخ حراك في الأساس. تبدو القبائل في المصادر كأنها جماعات ذات تاريخ متماثل أو يكاد، بمنزلة عناصر بشريّة تنحصر حياتها في التصاهر والتوالد، لا تاريخ لها سوى الحرب والغارة ولا ثقافة لها سوى قول الشعر. بأثر من هذه الصورة الحاضرة كثيراً في النصوص، "يضطر" فراد دونر، وهو باحث كبير معروف بحصافته وعدالة أحكامه، أن يكتب: "تبدو الحرب بين القبائل العربية في الجاهلية كأنها لعبة تقلل ملل الصحراء"[2]. لا ريب أن جملة دونر لا تعبر سوى عن شعور ينتاب الباحث حين يحاول كتابة تاريخ العلاقات القبلية في الجاهليّة.

هذا الشكل الثابت للمجتمع الجاهلي "غير مريح" للإدراك التاريخي، لا بسبب أن التاريخ في جوهره حراك فقط، وإنّما خاصة بسبب تناقض هذا الثّبات مع مجريات كثيرة يمكن ملاحظتها في الواقع التاريخي الملموس. من ذلك أنّ الحياة القبليّة العربيّة كان لها من الأصل تقاليد قوية من التواصل الإنساني والثقافي، ومنها ما تولّد موضوعيّاً عن الحراك الجغرافي والترحال. لم يكن الترحال مجرّد حركة بشريّة جماعية تفعلها القبيلة حين تجدب الأرض، ولا يمكن اختزال إفرازاته الثقافيّة في الاستعداد الدائم للحرب والغارة. ما من شكّ في أن هذا الاختزال لواقع الحياة في الجاهلية كان نتيجة للصورة التي أنتجتها رؤية فولكلوريّة تبلورت في محيط التأريخ للأدب الجاهلي (شعر الصعاليك، أدب الفخر، أدب الهجاء، المعلقات). ما يجب إدراكه أنّ للترحال إفرازات أخلاقية وسلوكية أكثر أهمية وشمولاً وأثراً، منها مثلاً ذلك الاستعداد الفطري الكبير للاختلاط والتواصل. هذا ما كان يمثل المُنطلق المادي الملموس للأخلاق العربية، ومنها على سبيل المثال فضيلة الكرم، وهي فضيلة تحتل المركز منها. لم يكن الترحال في جوهره سوى حال من الهجرة المستمرّة، داخليّة وخارجيّة، لأن "العالم العربي" كان مندرجاً منذ زمن بعيد مناطق واسعة من الشرق القديم. لا تعبّر المصادر، ومنها مؤلفات النسب خاصة المبنية على مبدأ انفصال الأصول القبليّة، عن هذا الحراك إلا

---

١ كل كتب الأدب تثير صلات الدم للشعراء والأعلام كما الحال في **نقائض جرير والفرزدق**. من كتب الأدب ما يخصص كتابها فصولاً في النسب، انظر **العقد الفريد**.

2 Donner (Fred), *The Early Islamic conquests.* L'introduction.



بصورة جانبية وفي شكل إشارات سريعة إلى هذا الحراك الكبير في البنية القبليّة، حين تقول هذه المصادر إنّ فروعاً من قبيلة التحقت بقبيلة أخرى. ولّد التّرحال في واقع الأمر أخلاقيات خاصة لا تبارك استقبال العناصر الغريبة فقط، بل تُبارك أيضاً تبنّيها وإلحاقها بالقبيلة، ومن الأمثلة المعروفة الباقية مبدآ الجوار والولاء. لا يتوفر إلا القليل من الأخبار الدالة على هذا الحراك، لأن أخبار القبيلة رسخت في الذاكرة إما من زاوية أنها تراث دالّ على مفاخر الشجاعة والقدرة على الحرب (الأيّام) وحماية القبيلة، وإما من زاوية أنها حاملة للدليل على حالٍ من الأخلاق البدائية.

ولّد الترحال ممارسات ثقافية أخرى تشهد على نحو أفضل على الحراك الاجتماعي منها المصاهرات بين القبائل، وهو تقليد يعود إلى زمن قديم، حفظه علم النسب. وكانت المصاهرات أحياناً منطلقاً لارتباطات اقتصادية وسياسية مؤثرة. يقتضي الكشف عن آثار التصاهر إنجاز الكثير من الأبحاث التاريخية الميدانيّة. تشهد مصادر النسب على كثافة كبيرة في هذه الصلات الاجتماعيّة بين القبائل رغم أنّ هذه المصادر، بسبب مسلَّمها الأصلي المتمثّل في انفصال القبائل عن بعضها بعضاً كما ذكرنا، لا يتوفر فيها إلا القليل من المعطيات التي تمكّن من دراسة أثر هذه المُمارسات الاجتماعيّة. في هذا السياق أيضاً، تكتسب كتب التراجم قيمة كبيرة رغم أنّ مضامينها، هي الأخرى، تقتصر بحكم وظيفتها على العناصر التي دخلت في دائرة الإسلام.

لقد سبق أن تناولنا في دراسة سابقة – ولو جزئياً – مسألة النشأة التاريخيّة للأمة الإسلاميّة، واستخلصنا أنّه لا يمكن فهم هذا التحول الاجتماعي دون وضعِه في صلة مع هذا الاتجاه القديم نحو الاندماج الاجتماعي[٣]. وظّفنا في هذه الدراسة ما حفظته كتب الأنساب من علاقات التّصاهر وكشفنا عن أن بعض تركيبات النسب، ومنها قريش، ليست أكثر من تركيبات متأخرة تعكس ما تعكسه رهانات الرواية التاريخيّة المتّصلة بمحيط الإسلام الأول وبتطور التنافس على الشرعية السياسية وتبريرها. في الدراسات التي يجمعها هذا الكتاب، سيكون لنا المنحى نفسه، أي منحى الخروج من الدائرة الشّكليّة للنسب والبحث عن صلاحيّات جديدة لهذا التوثيق الثمين.

أمّا إذا خرجنا من دائرة علاقات القرابة في شكلها الظاهر، وبحثنا عن دلالات

---

٣ محمد سعيد، م. ن. الخلاصة.



من مستويات أخرى، وحاولنا قياس درجة انصهار واندماج المجتمعات الجاهليّة وتجاوُزها للبنى القبليّة، فيمكن القول إنّ التاريخ السياسي يحمل لنا تعبيرات كثيرة. فالتجارب السياسية العربيّة، رغم أنها تبدو في دائرة الأدب التاريخي كأنها امتداد للتنظيم القبلي، فإنها في واقع الأمر لم تكن كذلك. فالكيانات السياسية في اليمن، سواء اليمن القديم أو المتأخّر، لم تبنِ على وحدات دمّية بين عناصرها بقدر ما انبنت على وحدات ترابيّة واقتصاديّة. أما أنسابُها بالشكل الذي تظهر عليه، في كتاب **الإكليل** للهمداني خاصة، فهي تركيبات أدبيّة متأخّرة حوّلت الانتماء الجغرافي إلى انتماء دمّي. كذلك الأمر بالنسبة إلى إمارة الغساسنة وإمارة المناذرة في الجاهليّة المتأخّرة، إذ لم تكونا كيانين قبليّين، بل بالعكس مثّلت كلّ منهما بؤرة للاندماج الاجتماعي العربي بعد أن دخلت في دائرة جاذبيّتِهما قبائل كثيرة، وتحولا إلى مثلَيْن أعليين للعروبة المتطورة يتغنى بهما الشعراء. كذلك يثرب أو مكة، لم تكن كلتاهما وحدات قبليّة مميزة وواضحة الحدود، بل تشهد روايات كثيرة على عكس هذا، وتبدو منطقة الحجاز بأكملها في شكل حاضنة لعناصر قبلية مختلفة الأصول لفظتها الحياة القبليّة، وهذا ما ترويه المصادر. تجدر الإشارة إلى أن الشكل، الذي اتخذه اندراج بقايا إمارة المناذرة وبقايا إمارة الغساسنة في الفتوح العربية الإسلامية، يدل دلالة واضحة على أن هذه الأوساط القبلية لم تكن في حاجة إلى إقناع كبير حتى تندرج في الحركة العسكرية الآتية من منطقة الحجاز بسبب شعورها بأنها بصورة أو بأخرى تشاركها وحدة الثقافة والمصير.

في ضوء ما سبق، يجب النظر بعين ناقدِة إلى تلك الصورة الثابتة التي تشكّلت في الأدب التاريخي للحياة السياسية في الجاهليّة. لم يصلنا في المصادر سوى تاريخ سياسي باهت. فصُوَر أشراف الجاهلية، بشكلها الأكثر تداولاً في المصادر، بينها تشابه كبير ولا ترتسم سوى بعض الفروق القليلة بين شخصية وأخرى، تماماً مثلما لا ترتسم فروق كبيرة بين القبائل المختلفة. لا يعني كلامُنا إقراراً بفراغ المصادر، ولا يعني نُدرة في الدراسات المنجزة حول التّجارب السياسيّة العربيّة قبل الإسلام. كان هذا الموضوع موضوعاً مفضلاً في الكتابة التاريخيّة الحديثة، وكشفت الأبحاث عن احتكاك العرب الكبير مع العالم الخارجي ومكافحتهم الدائرة البيزنطيّة والدائرة



الفارسيّة بواسطة الحيرة والغساسنة[1]، كما كشف عن تجارب اليمن العريقة التي كانت حيّة حتى زمن قريب من الإسلام[2]. لكن، قلما أخذ الباحثون بعين الاعتبار ما بقي من هذه الدول القديمة في شكل ثقافة سياسيّة عربية، ولا يمكن فهم أسباب ذلك دون إدراك الآثار الكبيرة التي تتركها القطيعة المصطنعة بين تاريخ الإسلام، وتاريخ الجاهلية. لقد أسهمت في ترسيخ هذه القطيعة التقاليدُ الجامعيّة التي تتوزّع بمقتضاها الاختصاصات تباعاً للتاريخ السياسي، وتجعل الجاهليّة جزءاً من التاريخ القديم، وتجعل الإسلام فاتحة لتاريخ الشرقي الوسيط. كم من درس وكم من كتاب يتناول تاريخ الإسلام ابتداء من الدعوة!

يتضافر كل هذا مع ما ذكرنا عن أن الأدب التاريخي العربي الإسلامي يقلل أصلاً قيمة التجربة السياسية العربيّة، ولا ترد فيه إلا إشارات عرضيّة ومحشورة في سياقات أدبية، لكن هذه الإشارات تبقى شاهدة على منتهى الفِطنة وسلامة الحدْس السياسي لدى عرب الجاهليّة. لا تقوم الرواية إلا ببعض الزّلات في محيط السيرة حين تقول مثلاً إنّ عبد المطلب ذهب ليُبارك نصر سيف بن ذي يزن، أو إنّ عثمان بن الحُويرث حاول بناء إمارة في مكة لحساب الروم. من منظور الرواية، يأتي البلاغ الأوّل في سياق تفخيم دور العناصر الهاشميّة في الجاهليّة، ويأتي البلاغ الثاني مصحوباً بالقول إنّ عثمان بن الحُويرث أخفق ورفضت قريش مشروعه لأن مكّة لا تُمَلّك. تحدث، كذلك، بعض "الزّلّات" المفيدة والدالة حين يرد مثلاً أنّ فكرة فتح العراق كانت مشروعاً حملته قبيلة شيبان وقائدها المثنّى بن الحارثة الشيباني، وأن عمر بن الخطاب بارك الحركة وأطّرها، ما يعني أن فكرة وقرار الفتوح لم يولد في الدائرة الإسلامية الحديثة التّشكل، بل في قبيلة بكر بن شيبان وزعيمها المثنى بن الحارثة، في أقصى شرق الجزيرة. يعني كل هذا وجود ديناميكيّة اجتماعيّة وتاريخيّة يجب البحث عن أسبابها في منطقة شرق الجزيرة قبل الإسلام. لكن من الواضح أن هذه الامتدادات السياسيّة قلّما تطفو على

١ انظر أعمال عرفان شهيد، على سبيل المثال، **روما والعرب**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريّة، [د. ت]؛ بيغولوفسكيا (نينا فيكتورقنا)، **العرب على حدود بيزنطة وإيران من القرن الرّابع إلى القرن السّادس**، الكويت، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥؛ هشام جعيط، الفصل الأول من دراسته، **الكوفة: نشأة المدينة الإسلامية**، بيروت: دار الطليعة.

2 Daghfous (R.), *Le Yaman Islamique des Origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes* (Ie – IIIe / VIIe– IXe Siècle), 2 vol., Université de Tunis-I, 1995.p.307.



السطح لأنها من تاريخ المرحلة الجاهليّة.

إلى جانب البحث عن شواهد نصيّة، يبقى من الضروري إنجاز استنباطات من الأدب التاريخي واختراق وظائفه الأصليّة. في النصوص المتصلة بسنة الوفود على سبيل المثال، ومع أن الأحداث تجري في مرحلة لم يصبح فيها نجاح الإسلام نهائيّاً، نلاحظ تقاطُراً كبيراً وكثيفاً للوفود القبليّة على المدينة. لا يمكن أن يحدث ذلك في وسط قبليٍّ مفكّك أو فاقدٍ للحسّ السياسي. لكن يُلاحظ أنه قلّما أخذت الثقافة العلميّة الحديثة هذه الثقافة السياسيّة بعين الاعتبار، وقلّما اعتبرتها مكوّنا من مكوّنات تاريخ الإسلام. قلما تساءل الباحثون عن الأصول التاريخيّة للعبقريّة الكبيرة لرجال القبائل الذين تحولوا إلى قادة في المرحلة الإسلامية، أولئك الذين أظهروا قدرة فائقة في العمل السياسي وواجهوا صعوبات سياسيّة وتنظيميّة واقتصاديّة شتّى، ونجحوا في بناء إمبراطوريّة بأكملها. لذلك، يبقى على سِجل البحث ضرورة الكشف على نحو أفضل عمّا ولّدته الحياة القبليّة من ثقافة سياسيّة. ولهذا السبب بالذات، وجّهنا اهتمامنا في هذه الدراسات الثلاث إلى الحراك السياسي في المرحلة الجاهليّة عبر ثلاث حالات دقيقة. لم يُدرك الأنبياء الثلاثة موضوع الدرس زمن الإسلام، لكن يبقى من المفيد التأمل في الأشكال السياسيّة والعقديّة التي كانت رائجة في الجاهلية. غضضنا النّظر بوعي تام عن تعريف المصطلحات المستعملة بشأنهم مثل الزعماء الأنبياء أو الأبْنِاء أو الخُطباء وسنبيّن أسباب "قلة اكتراثنا" بهذه المسمّيات والمصطلحات في الفقرة التالية.

- **المعتقدات:** لا ريب أنّ مستوى المعتقدات يبدو للوهلة الأولى مستوى محظوظاً في المصادر، إذ وصلنا كتاب مخصُوص بأصنام العرب، وكرّس مؤلفون آخرون، كالمسعودي مثلاً، فصولاً لمعتقدات العرب في الجاهليّة. تأتي كذلك الكثير من المعلومات العرضيّة في سياق السيرة والتّفسير. لكن، إذا أردنا تقييم هذه المادة مع استحضار أطر النظر السابقة المتحكّمة في المصادر، بمعنى أننا فكّرنا في مدى أثر الحسّ الإسلامي الآتي من دائرة السيرة والإخباريين والحسّ الإتنوغرافي المتأخّر، وفكرنا في النظر إلى ما يرد من توصيفات لهذه المعتقدات في سياق التاريخ بمعناه الواقعي، تتجلى صعوبات كثيرة تحول دون وصولنا إلى المستوى التاريخي الدقيق.



يُلاحظ أن الإخبار عن معتقدات العرب في الجاهليّة في سياق مفاهيم مُنجزة ومغلقة: نصرانيّة، مسيحيّة، يهوديّة، أهل الكتاب، وثنيّة... إلخ، يُولّد تداول هذه المفاهيم والمصطلحات المميّزة، وعلى نحو لا إرادي عند القارئ غالباً، صورةَ مجتمع مُتشكّل من جماعات أو مجموعات دينية منفصلة عن بعضها بعضاً. وليس من النادر أن يصحب ذلك الاعتقاد بأن أهل الكتاب كانوا الأقرب إلى الإسلام من غيرهم، أو أنّ الوثنيين كانوا يمثلون حالاً من البدائيّة.

هل أن هذه المصطلحات الجامعة تُترجم ترجمة وفيّة الواقع العقدي السائد في المرحلة الجاهليّة، أم هي مجرّد قوالب نصيّة أفرزها الأدب التاريخي المتأخر؟

لا ريب أن مصطلحات مثل النصرانيّة والمسيحيّة واليهوديّة والوثنيّة، أو ما يقابلها لها وجود في النص القرآني، هي في النتيجة ليست مصطلحات متأخِّرة مثلما الحال في المصطلحات الجامعة للفرق الإسلامية من شعية وخوارج، لكن، ليس في هذه الملاحظة نهاية الصعوبات، لأن الصورة القرآنيّة لمجتمعات الجزيرة العربية، كما سبق أن بيّنا، تعكس الأيديولويجيا التي صحبت المرحلة النضاليّة للإسلام. فالخطاب النضالي الأصلي (القرآن والحديث) الذي كانت غايته إرساء دين جديد، رَسم صورة دينية للمجتمعات التي عاصرت الدعوة الإسلامية بغاية توفير المعنى الضروري والمكمل لمعنى "الثورة الدينيّة" التي هي الإسلام، وأهم من هذا، عمّم هذا التلوين على مراحل سابقة بغاية العبرة والاعتبار. في ضوء كل هذا، يُصبح من المفهوم أن الأدب التاريخي اندفع لتأكيد هذه الصورة القرآنيّة بأن حصر من ناحية الإسلام في حدود دعوة دينيّة، ومن ناحية ثانية، حتى يستقيم البلاغ، عمّم المعنى نفسه على حال الجماعات التي عاصرت الدعوة أو التي سبقتها. بمعنى أوضح: ترد الأديان في القرآن في سياق جِدالي، وتتشكل صورتُها في شكل معتقدات منفصلة عن بعضها بعضاً بفعل أن القرآن ليس له موقف موحد منها، وتصبح النتيجة في مستوى الأدب التاريخي ترجمتها لجماعات منفصلة اجتماعيّاً عن بعضها بعضاً سواء في المرحلة المُصاحبة للإسلام أم في المراحل التي سبقتها.[1]

[1] هذا هو معنى التاريخ الجزمي أو الدوغماتي، وهو تاريخ مُساعد على نشأة أشكال أخرى من الدوغماتية. لا بد من الإشارة في هذا المستوى إلى تيار واسع ينشط منذ بضعة عقود في جامعات الاحتلال في فلسطين غايته أن يُبين ويُبرز الجماعات اليهودية في يثرب قبل الإسلام في شكل عرق



أمّا إذا تساءلنا عن العوامل التي كان من شأنها أن تصحح صورة المعتقدات العربية وإخراجها من أطر النظر القديمة هذه فيمكن الجزم بأن هذه العوامل منعدمة، وبقيت المسألة برمتها ضعيفة الحضور حتى في الدراسات التاريخية الحالية. فالحس الإنتوغرافي لتاريخ الجاهلية كان هو الطاغي، الأمر الذي لم يساعد على ولادة حاجة إلى تفكيك هذه الصورة، بل بالعكس، توفرت كل الأسباب لبقائها وتضامنها مع التاريخ العقدي الذي تبلور زمن الإسلام الأول. من أسباب ذلك أنّ تاريخ الجاهليّة لم تبق له وظيفة سوى إعطاء سند لهوية ثقافية باقية هي الهويّة العربيّة، وهو ما ذكرناه في فقرة سابقة. هناك سبب آخر لا يقل أهمية عن هذا: منذ القرن الأول أخذت الخريطة الدينيّة للمجتمع تتشكل، ورسَخ الجدل بين المسلمين وأهل الكتاب، وارتسمت فيها الحدود بين الأديان. كان التمييز الذي يسوقه **القرآن** وتسوقه السيرة، وتوزيع العرب إلى يهود ونصرانيين، كلها عوامل تدعم الصورة "الدينيّة" لتاريخ الجاهليّة بكل ما فيها من إقرار بوجود معتقدات مميّزة لمجموعات بشريّة مميّزة كذلك. لم يكن من شأن هذا المناخ أن يدفع إلى إصلاح صورة مجتمع الجاهلية بالقول مثلاً إن الوثنية لم تكن منفصلة عن التوحيد أو إن النصرانيّة لم تكن تعني النّصرانيّة التي لقِيَها العرب في بلاد الشام بعد الفتح. لذلك، لم يبقَ مكان واسع للحنيفيين رغم أنهم يمثلون تياراً توحيدياً عربياً صرفاً (فيه الجذور التاريخية للإسلام)، ولم يبقَ مكان أيضاً للكثير من الأوساط القبلية التي كانت خارجة عن المنطق الديني أصلاً بمعنى أنه لم يكن لها حس أصلاً بالخلق وبالموت وبما بعد الموت أو بالثواب والعقاب، بل منها أوساط كانت تنظر إلى كل المعتقدات بازدراء كبير، ولم يكن وراء اندراجها في حركة الفتح وانتقالها إلى الأمصار أيّ واعز ديني، ولا يمكن فهم تصرف زعمائها قبل الفتنة وبعدها سوى من زاوية ما يسميه عبد الهادي العجمي "الفكر البراغماتي القبلي"[1].

مستقل عن العرق العربي. يتجاهل النشطون في هذا التيار نتائج الكثير من الدراسات التاريخية، القديمة منها والحديثة، التي أثبتت انعدام أي إمكانية لفرز عرقي لليهود عن سائر العرب، ومنها دراسات مونتغومري وات في السيرة. أثبتنا في دراستنا عن جذور الإيلاف مختلف أشكال التداخل بالنسب والمصاهرة بين أهل يثرب سواء أكانوا من الوثنيين من التوحيديين أم من اليهوديين. أما بالنسبة إلى البحوث المسكونة بهاجس الفرز العرقي، انظر مثلاً مقالات ليكر، ومنها:
Lecker (M.), - *Zayd b.Thabit, a Jew with two sidelocks: Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina* (Yathrib). in Journal of Near Eastern Studies, vol. 56 / 4 (Oct. 1997) pp.259-273.

1 Abdulhadi al- Ajmi, *Shabth Ibn Ribii al Tamimi*, JOAS, vol. 25, 2016.



لكن، تولدت في دائرة الإخبار، إلى جانب هذه المفاهيم التقليديّة في التراث الديني، مفاهيم جامعة جديدة، لا تاريخية دون ريب، من أبرزها "أهل الفترة"[1]. في هذا المصطلح، تَجمع المصادر كل أفراد عاشوا بين رسالة عيسى ورسالة محمّد ولم يكونوا بالضرورة من المسيحيين أو من اليهود وكانوا أوفياء للديانة الإبراهيمية، ومنهم من، تقول الرواية، كان يقول بانتظاره رسالة آتية. لا ريب أن مفهوم "أهل الفترة"، ورغم وجود مصطلح "الفترة" في النّص القرآني، هو مفهوم تم تثبيته في دائرة الحديث والتفسير في زمن متأخّر بالمقارنة مع المفاهيم السابقة (نصرانية، يهودية...)، ولا تنعدم الفائدة من دراسة آليّات تبلوُره وتداوله داخل دائرة العلم الإسلامي، لكن ما يعنينا أكثر في سياقنا الحالي مُحاولة ضبط الإطار الذهني الذي ولّده.

يبدو لنا أنّ هذا المفهوم الجامع تولّد بفعل ضرورات التوفيق بين محدّدات واعتبارات مختلفة. ولهذا السبب، مثلما سنتبيّن ذلك، بقي المفهوم ضبابيّاً حتى في صلب الفكر الإسلامي كما يعكس ذلك الجدل الدائر حوله، وسبب ذلك في نظرنا أنه أُبتدع أو أفرز من الأصل لتجاوز الكثير من الصعوبات المنطقية.

أبرز الدوافع لابتداع مفهوم "أهل الفترة" هو دافع عقدي، فالإسلام رغم أنه يُقدّم نفسه على أنه حلقة من حلقات الرسائل التوحيدية لا يرى نفسه مجرد استمرار لها، ويحتفظ بحدود سميكة بينه وبين المسيحيّة واليهوديّة. أراد الإسلام أن يكون شكلاً من الإحياء لسنن الإبراهيميّة. لهذا السبب، كان "متاحاً" للرواية التاريخية أن "تتبنّى" نقطة مُرور اجتماعيّة بين الإبراهيميّة، وبين الإسلام دون المرور جبراً من التوحيد في شكله المعروف برموزه المعروفة. وجود هذا الممر كان "مفيداً" للفكر الإسلامي، ولا سيما في سياق جدله المُبكر والمتأخر مع ممثلي الأديان الأخرى الذين دافعوا دائماً بحجّة الأولويّة بالتوحيد، أو حتى بحجة احتكاره، ونظروا إلى الإسلام بوصفه تلفيقاً متأخّراً. لكن، لئن كان من الإيجابي، من منظور إسلامي، المحافظة على هذا الممر الاجتماعي الذي من شأنه أن يوفر للإسلام أصالته الخاصة، كان من الضروري ألا يتناقض ويتناطح مع أساس آخر تشترك فيه كل الدعوات الكبرى، هو صبغتها

1 Pellat (Ch.), *Fatra*, E.I. / 2, Vol. 2 p.884

أما بالنسبة للأبعاد الفقهية، فانظر مثلاً موفق أحمد شكري، **أهل الفترة ومن في حكمهم**، دمشق، دار ابن كثير، ١٩٨٨.



التدشينيّة المجدّدة. بمعنى آخر: كان من الممكن إثارة سِيَر عناصر آمنت بالتوحيد في العصر الجاهلي لكن دون أن يصل ذلك إلى "فكّ بكارة الإسلام" والقول إنّ القيم الإسلاميّة في شكلها الواضح كانت شائعة في المجتمع، تلك القيم التي من الواجب المحافظة عليها في انتظار أن تأتي بواسطة البلاغ القرآني.

هناك دوافع فرعية أخرى لنشأة مفهوم "أهل الفترة" منها أن في هذا المفهوم ما يساعد على تجاوز صعوبة إخباريّة: لم يكن من الممكن تجاهُل عناصر عدة من التوحيديين العرب رسخوا في الذاكرة وذاعت شهرتُهم كثيراً قبل الإسلام ومنهم عناصر تداخلت سيرها أحياناً مع السيرة النبويّة ومنها من كان موضوعاً لأحاديث نبويّة.

من هذه الخطوط المتقاطعة، تولد - في ما يبدو لنا - الإطار العام للإخبار عن "أهل الفترة" ليأخذ شكل الإخبار التوفيقي بين معانٍ متناقضة: أولها الاعتراف بصلة ما بالتوحيد دون الاعتراف بأثره بوضوح، دمج المضامين الواردة في القرآن، تجنب نفي ما بقي في الذاكرة العربية من أخبار الأنبياء مع تقليص صلاتهم الاجتماعيّة لدرجتها الدنيا و"تقديم" الأنبياء في شكل أفراد معزولين عن السياق التاريخي (وهو وجه الصعوبة في الدراسات المنجزة في هذا الكتاب، لأنّ البحث التاريخي يسير في اتجاه عكسي). من الطريف أن الخيال كان يلعب دوره في الرواية كما تدل على ذلك رواية تقول إن زيد بن عمرو بن نفيل كان يسجد في صلواته، لكنّه كان يسجد على راحَته. يدور في المصادر جدل طريف حول مسألة إسلامهم: هل هم من المسلمين أم لا، وعن أحكامهم يوم القيامة!

لا شك أنه من المفيد كتابة دراسة مستقلة عن أهل الفترة والنظر إلى هذه المسألة من داخل الفكر الإسلامي. لكن مسعانا مسعى تاريخي مختلف، والاتجاه الإجباري لكل مسعى تاريخي هو تفكيك المفاهيم، ويعني التفكيكُ البحث من القليل الواصل إلينا في دائرة الرواية عن سِيَرهم وصلاتهم الاجتماعية وعن التعبيرات التي روجوها في مجتمعاتهم. يعنينا كثيراً أن نعرف أشكال الإيمان التي كان يحملها هؤلاء، وأن نعلم ما كانوا يمثلون وما هي الأرضيّة الاجتماعيّة التي يقفون عليها. بمجرد أن تُطرح المسألة من زاوية تاريخيّة "تتفجر" المشكلات: تختلف الرواية كثيراً في شأن من ينتمي إلى أهل الفترة، وتختلف كذلك في عددهم وفي شأن طول مدة "الفترة"، ويختلط



التاريخ بالخرافة حين تواجه الرواية مشكلة ضمهم في زمن واحد، وتفرز مصطلحاً آخر مصطنعاً هو مصطلح "المعمّرون" الذين عاشوا أحياناً قروناً عدة، فتتجلى كل صعوبات التوفيق بين الخطاب القرآني، والتاريخ.

في المستوى التاريخي المحسوس من غير الوارد أن تكون أشكال التوحيد الرائجة في بلاد العرب منفصلة عن بعضها بعضاً وذلك لعدّة أسباب أولها تقارُب أشكالها، فكلّها تقع ضمن دائرة إيمانيّة قديمة تدعو إلى القيم نفسها، وتقول بوجود إله واحد مجرّد، وبوجود أنبياء ومرسلين. لا يبدو لنا أنه بإمكان عرب القرن السادس أن يميزوا بدقة بين مرجعيات عالِمة مُختلفة. قد تكون الفروق بين النصرانيّة واليهوديّة ارتسمت في تاريخ اليمن استثنائياً بفعل التداخل الحادث بين المعتقدات والسياسة (الفرس كانوا يدعمون اليهودية، والبيزنطيون كانوا يدعمون المسيحية)، لكن في باقي أرجاء الجزيرة، لم تكن الحدود بالوضوح الذي تُبرزه المصادر.

كذلك، من غير الوارد أن تكون هذه المعتقدات منفصِلة عن بعضها بعضاً إذا ما نظرنا إلى المسألة من داخل دائرة الواقع الاجتماعي كما حاولنا رسم صورته في فقرة سابقة: مجتمع كثير الحراك الجغرافي والبشري، كما تشهد على ذلك تقاليد التصاهر، التي تحمل لنا أقوى دلالة على غياب أي وعي بالحدود بين وثنيين مسيحيين أو يهود. فإحدى نساء هاشم تزوّجها بعد طلاقِها من أحيحة بن الجلاح وهو من يهود يثرب.

نظراً إلى كلّ ما سبق، يصبح من الحيويّ لكل معرفة تاريخية جدّيّة أن تكشف عمّا كانت تعنيه الوثنية والمسيحيّة واليهوديّة والدّهريّة وغيرها من المعتقدات المنتشرة في الوسط العربي، بمعنى أن تكشف كشفاً دقيقاً عن أشكالها ودرجة انتشارها وعن المجتمعات المعنيّة بها، وعمّا يصاحبُها في حال الإيمان من ممارسة شعائريّة. تُضاف إلى كل هذا ضرورة دراسة التطورات التي عرفتها. يقع الكثير من الباحثين ضحيّة الأدب التاريخي، وينطلقون في البحث عن أثر خارجي عن مجتمعات الجزيرة، وغالباً ما يتوجهون إلى الموارد العالِمة للتوحيد الشرقي، باحثين فيه عن جذور الإسلام، مهملين بذلك كل الأرضية الاجتماعية والتاريخية التي نشأ فيها.



٤ – تنبيهات

لا ريب أن الطبيعة النقدية التفكيكيّة لهذه المقدّمة يحول دون كتابة خلاصة لها. لذلك، نرسم بعض التنبيهات الإضافية الممهدة للموضوع:

– لا نخلص من هذه الصفحات إلى أيّ خطّ مرسوم أو برنامج دقيق للبحث ونحتفظ بضرورة التّعامل مع الواقع التاريخي دون مُسبَقات، ونبني استنتاجاتنا على حالات منفصلة. فرغم أن خالد بن سنان وقسُّ بن ساعدة ورئاب بن البراء ينتمون إلى صنف متقارب من الدّعاة الذين عاشوا في القرن السادس، وأخذت دعوتهم اتّجاه الاقتراب من دائرة الإيمان بالإله الواحد المجرّد، سيكشف البحث عن اختلافات كبيرة بينهم. تتجلّى هذه الاختلافات كذلك في الأرضيّة الاجتماعيّة التي أفرزتهم، والأوضاع التي كانوا يواجهونها. لم يكن من الممكن أن تتجلّى هذه الخصائص لو انطلقنا من تاريخ فكري غايته ترميم الأفكار ورَتقها لبعضها بعضاً وتحويلها إلى تيّار أو تيّارات. لا مناص من الإشارة إلى أن هذا المنحى الأخير، حين يُكرّس في تاريخ الفكر الإسلامي خاصة، لا تتولّد منه نتائج واضحة، لأنّه يحوّل التّاريخ إلى مسرح فلسفي واسع مُنقطِع عن الواقع، ويُسهم في بث مزيد من الغموض في شأن تاريخ هو غامض من الأصل.

– سيلاحظ القارئ أننا رسمنا إطار النظر المذكور دون تقييم أو مناقشة أعمال سابقة إلا عرضاً أحياناً. لهذا الاختيار سبب رئيسي: يتعلّق المنظور المرسوم في أفق هذا الكتاب بموجّهات الرواية عن التاريخ الجاهلي، وفي النتيجة، يضع خارج دائرة النّظر عدداً كبيراً من الأبحاث العامة ذات الطبيعة الوصفيّة لمعتقدات العرب في الجاهلية. أمّا بالنسبة إلى الأبحاث التاريخية المتعلّقة بالشخصيّات أو بالأحداث المطروقة، فإنه رغم قلتها سنأخذها بعين الاعتبار في هذه الدراسة كما تقتضي ذلك التقاليد العلمية، وستكون ممرّاً إجبارياً للأبحاث التي يحتويها هذا الكتاب. من الأكثر فائدة أن تكون المناقشة انطلاقاً من الأبحاث الميدانيّة وليس من هذه المقدّمة التي بذلنا فيها جهوداً كبيرة حتى لا تأخذ في نظر القارئ شكل الشروط النّظريّة المُسبقة على البحث، وحتى نبرر المنهج المتبع في الدراسات التالية.

– سيلاحظ القارئ أنّ مسألة نقد مفاهيم قديمة أو تعويضها بمفاهيم جديدة مسألة



خارجة عن دائرة اهتمامنا. ليس من المهم في نظرنا إن كانت المصادر تتحدث عن أنبياء أو عن أبْنِيَاء أو بُلغاء أو ما يَعنيه مصطلح الأنبياء، ولن تعنينا كثيراً مسألة صدق النبوة من كذبها، ولا مسألة الفروق بين الأنبياء والرّسل. صار من الواضح أنّ المصطلحات مصطلحات مُنجزة آتية من تاريخ مُفكّرٍ فيه، وتختفي وراءه موجِّهات عقديّة وثقافيّة مختلفة. يكفي، بغاية التّدليل السّريع، بحثٌ لغوي ليتّضح أن مصطلح "نبيّ" بمعناه المتداول هو مفهوم نُحت تدريجياً بدخول المصطلح في دائرة الدلالة الإسلاميّة. يتفرع مصطلح نبيّ من الجذر (نَ بَ أ)[١] ومنه النّبأ، وهو الخبر. والنبيّ في اللغة العربية هو المُخبر. من الطريف أنّ تتفرّع من الجذر نفسه مصطلحات أخرى مثل النّبْوَة والنّبَاوة وتعني في لغة عرب الجاهليّة المكان المرتفع من الأرض، ما يعيدنا إلى مناخ الجاهلية حين كان للمرتفعات بما توفّره من إشراف على الأفق البعيد وسيلة لاستقاء الأنباء وإيصالها، ولا سيما في الغارة والحرب. بعد الإسلام وحين رسخت المعجميّة العربيّة، بقي لعدة اشتقاقات معناها الأصلي، كما الحال في نَبَأ وأنباء، لكن انحصر معنى النبيّ في معنى "المخبر عن الله لأنه أنبأ عنه". ومن الطريف أن اللّغويين حرصوا على التّطرّق إلى التّرابط الأصلي بين النُّبوَّة والنّبْوَة أو النّباوة وأوّلوا الارتفاع على أنّه يعني الإشراف على سائر الخلق[٢].

كان من الممكن أن تكتسي كل هذه المسائل أهمية مركزية لو كان مسعانا دراسة الفكر العربي الإسلامي من خارج سياق التاريخ الوقائعي. لكن مسعانا تاريخي كما ذكرنا، ويتطرق إلى منطق الرواية فقط كي لا يقع "فريسة" لها. لذلك، لا نفرّق كثيراً بين كل هذه المسمّيات ونكتفي بإدراكها كتعبير عن وجود أشخاص دفعتهم ظروفهم، أو وجّهتهم إرادتهم، إلى التعبير عن حراك جارٍ في مجتمعاتهم. بهذا، يصبح من غير المفيد الاعتراض على هذا المسعى بالقول إنّ خالد بن سنان لم يكن نبيّاً وإنه مجرّد زاهد أعرابي[٣]، أو القول إنّ قُسّ بن ساعدة كان خطيباً بليغاً فقط. عناصر هذا المستوى من الجدل ظاهرة في المصادر والاختلافات كثيرة بينها، لكن لن تكون

---

١ ابن منظور، **لسان العرب**، مادة نبا، ج ١ ص ١٦٢.

٢ ابن منظور، م. ن. مادة نبا، ج ١ ص ١٦٣.

٣ الجاحظ، **كتاب الحيوان**. تحقيق عبد السّلام هارون، بيروت: دار إحياء التّراث، ١٩٦٩، ٤/٤٧٦-٤٧٨.



غايتنا أن نقرر هل كانوا أنبياء أم غير ذلك، بل فقط اختراق الصورة الآتية من المصادر، وكما ما فتئنا نكرّر، فحص الأرضية الاجتماعيّة التي يقِفُون عليها، وكشف الثّقافة التي كانوا يروّجونها، ووضع كلّ المعطيات في مسارها من التاريخ الثقافي والسياسي العام.

– لن تفضي هذه الدراسات إلى حلّ إحدى المسائل الكبيرة الآتية من الدائرة الفلسفية لعلم التاريخ، تلك المتمثلة في رسم التّطوّر الذهني والعقدي لعرب الجاهليّة. ستبقى هذه الأبعاد معلّقة إلى حين دراسة حالات أخرى كثيرة. هناك عدد كبير من المفكّرين والأنبياء في الجاهلية منهم من ينتمي إلى أوساط القبائل المترحّلة ومنهم من ينتمي إلى القرى والواحات، ومنهم من بقيت له صورة "إيجابيّة" في المصادر بحكم أنّه عاش قبل الإسلام ومنهم من كانت له صورة سلبيّة للغاية لأنه عاصر الإسلام ودخل في دائرته الدلاليّة الإسلامية (الأنبياء المصطلح عليهم بالكذّابين)، ومن بين هؤلاء هناك من هُجِّر من دائرة الأدب التاريخي أو صار موضوعاً للازدراء. حَرِصْنا على الطرح الواضح للمسائل أكثر من إيجاد حلول لها، وتحفّزنا على ذلك قناعة تقول إنّ البحث التاريخي تراكميّ، أو لا يكون.

– قد يشعر القارئ حين يقرأ الكتاب باسترسال ببعض الطول في طريقة البيان. سببُ ذلك حِرصَنا على تتبُّع أسلوب علمي لا يتهافت على الوصول إلى النتائج ويحرص على بسط الطريقة التي تُطرح بها المسائل ويكشف الصعوبات التي تواجه الباحث حين التفكير فيها. كانت غايتنا من كلّ هذا أن نوضّح المزاوجة بين المنهج التاريخي، وبين دراسة الأحداث؛ دراسة الأحداث تُجبر على المرور من دائرة الرواية. فتاريخ العرب قبل الإسلام وبعده تاريخٌ معقّد نظراً إلى الأسباب التي بُسطت في الصفحات السّابقة.

– بقي القول إنّنا، حتى يبقى باب الاجتهاد مفتوحاً، جَمَعنا في مُلحق كل دراسة النصوص المتعلّقة بكل شخصية مدروسة، ورتّبنا مؤلّفيها وفق أقدميّتهم الزّمنيّة. في إيصال الرواية بشكلها الأصلي ما يكشف الإمكانات المتوفّرة في المصادر وما يتيح لباحثين آخرين، دون عناء "ملاحقة" هذه النصوص في مصادرها، إعادة النظر في استنتاجاتنا. لا يغيب عن أذهاننا كذلك أن التاريخ ليس حكراً على المؤرّخين، وأنه موضوع لمقاربات كثيرة أنتروبولوجيّة وسوسيولوجيّة ولُغويّة. لذا، قد يكون في إخراج هذه النصوص من غيَاهب المصادر ما يساعد على تقدّم المعرفة في اتجاهات كثيرة ممكنة.





الفصل الثاني

خالد بن سنان العبسي

شأنه شأن الكثير من شخصيّات التّاريخ العربي القديم، يمثّل خالد بن سنان العبسي شخصيّة مبهمة وغير واضحة المعالم. أسباب هذا الغموض متنوّعة، منها أنّ حياته انقضت قبل الإسلام ولم تشمله أنوار الأدب التّاريخي الإسلامي إلا جانبياً، ومنها أنّه لا ينتمي إلى دائرة الإبداع الأدبي من شعر ونثر حتى يكون موضوعاً لمصنفات الأدب القديم، ومنها كذلك أنّه لم يكن - في ما نعلم - موضوعاً لدراسة ضامنة لشروط المنهج التّاريخيّ. غايتنا هنا إلقاء ما أمكن من أضواء على خالد بن سنان، ومن ثمّة إعادة بناء سيرته، ووضعها في سياقها التّاريخيّ. نقسّم محطّات الفحص والتّفكير إلى خمس: ١ - المصادر: طبوغرافيا أوّليّة ٢ - مسألة المنهج ٣ - الوسط العائليّ ٤ - الوسط العشائري والقبلي ٥ - التّراث "الفكريّ" والأتباع.

١ - المصادر: طوبوغرافيا أوّليّة

أوّل ما يلاحظ أنّ المصادر تتفاوت في ما تسنده من أهمّيّة إلى أخبار خالد بن سنان. تغيب أخباره من أبرز الموسوعات الأدبيّة والحوليّات التّاريخيّة مثل كتاب **الأغاني** و**تاريخ الطّبري** و**أنساب البلاذري** و**تاريخ اليعقوبي** وغيرها[1]. في هذا الأمر ما يثير بعض

[1] انظر فهارس هذه المصنفات.



الانتباه والتّساؤل، لأنّ صورة الرّجل بقيت حيّة في مصادر أخرى كثيرة كما سنرى، وأخباره تتقاطع، إلى حدّ ما، مع مادة السّيرة المحمّديّة. يضاف إلى هذا أنّه ينتمي إلى قبيلة عبس، قبيلة عربيّة صميمة واقعة في محور الحراك التّاريخيّ في المرحلة القبإسلاميّة. لا نلحظ بعض "الاهتمام" بأخباره إلا في الحوليّات المتأخّرة، ورغم أنّ ما يرد فيها يشهد على بقائه في دائرة الأدب التّاريخيّ المتأخّر، فإنّه لا يتعدّى بعض الأخبار المتباعِدة وصلتنا في صورة متكلّسة. هذه الحال على سبيل المثال في **الكامل في التّاريخ**[1]، حيث فقرة من بعض أسطر عنوانها: "ذكر خالد بن سنان العبسي"، أو في **البداية والنّهاية** لابن كثير[2] الّذي يجمع بعض أخبار خالد في فصل عنوانه "ذكر جماعة مشهورين في الجاهليّة". تبدو لنا الصّورة متكلّسة لأنّ أخبار خالد بن سنان ترد خارج سياق الأحداث التّاريخيّة، ويمثّل هذا عامل ضعف كبير فيها. هل من الضّروريّ الإشارة إلى أنّ الدّراسة التّاريخيّة تسير في اتّجاه عكسيّ، اتجاه إعادة الشّخصيّة إلى سياقها التّاريخيّ؟

شهد الإخبار عن خالد بن سنان شيئاً من الحيويّة، على الأقل من النّاحية الكمّيّة، في صنف آخر من المصادر القديمة، تلك الممثّلة عن أقدم ما وصلنا من أشكال المعرفة التّاريخيّة. من هذه المصادر **جمهرة النسب** لابن الكلبي[3]. يضع ابن الكلبيّ خالد بن سنان موضعه من نسب بني عبس ويشير إلى بعض صحبه في "حادثة إطفاء نار الحدثان". من هذه المصادر **تاريخ المدينة المنوّرة** لعمر بن شبّة[4]، وهو مصدر قريب من دائرة السّيرة. منها كذلك تلك المصادر الّتي يغذّي أصحابَها حسّ موسوعيّ استطرافي. فإلى جانب **مروج الذّهب** للمسعودي[5] هناك كتاب **الحيوان** للجاحظ[6]

١ ابن الأثير، **الكامل في التّاريخ**، بيروت: دار صادر، ١٩٧٩، ١/٣٧٦.

٢ ابن كثير، **البداية والنّهاية**، تحقيق عليّ شيري، بيروت: دار إحياء التّراث، ١٩٨٨، ١/٢٦٧.

٣ ابن الكلبي: **جمهرة النّسب**، تحقيق ناجي حسن، بيروت: عالم الكتب ومكتبة النّهضة العربيّة، ١٩٨٦، ص ٤٤٨-٤٤٩.

٤ ابن شبّة، **تاريخ المدينة المنوّرة**، تحقيق فهيم محمّد شلتوت، بيروت: دار التّراث، ١٩٩٠، ٢/٤٢٠-٤٣٣.

٥ المسعودي، **مروج الذّهب ومعادن الجوهر**، تحقيق شارل بلا، بيروت: الجامعة اللّبنانيّة، ١٩٦٥، فقرات، ١٣١، ١٣٢، ١٣٤٧،١٣٤٦، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠.

٦ الجاحظ، **كتاب الحيوان**. تحقيق عبد السّلام هارون. بيروت: دار إحياء التّراث، ١٩٦٩، ٤/ ٤٧٦-٤٧٨.



والمعارف لابن قتيبة[١] وكتاب **الاشتقاق** لابن دريد[٢] **وثمار القلوب** للثّعالبي[٣] **ونشوة الطّرب** لابن سعيد الأندلسيّ[٤]، ترد في كلّ هذه المصادر، ولو في مضمون رتيب ومتكرّر، مواد متعلّقة بخالد بن سنان.

نلحظ إمكانية أخرى للاستخبار، ولو كانت في منتهى الضّعف والهزال، في كتب التّراجم، ولا سيما المتأخّرة. ما من شكّ في أنّ اهتمام هذا الصّنف من المؤلفين جاء نتيجة لتلك المصادفة الحسنة المتمثّلة في رواج الحديث النّبويّ المتعلّق بخالد "نبيّ ضيّعه قومه". من هذه المصنّفات: **بغية الطّلب** لابن العديم[٥] **والمنتظم** لابن الجوزي[٦] **والإصابة** لابن حجر[٧]. ترد في هذه المصادر دلائل كثيرة على اهتمام قديم به عند أهل الحديث. فكتّاب التّراجم المتأخّرين ضمّنوا مصنّفاتهم أخباراً كانت متداولة عند أقدم الرّواة، ومن الطّريف أنّهم بقوا يعبّرون عن "حرَجهم" من التّرجمة لشخصيّة جاهليّة من غير الصّحابة. يأخذ هذا الحرج، عند ابن الأثير[٨] شكل "الاحتجاج" على رواته حين يكتب في شأن خالد بن سنان: "لا كلام في أنْ ليست له صحبة، لا أدري لأيّ معنى أخرجه [المقصود أبو موسى أحد مصادره]، فإن كان ذَكرَه لأنّه نقل عنه إخبار بالنّبيّ، فقد أَخبر به المسيح – عليه السّلام – وغيره من الأنبياء، فهلا ذَكرهم في الصّحابة؟". الرّأي نفسه يعبّر عنه ابن حجر[٩]، إذ يقول في سياق ترجمة خالد بن

١ ابن قتيبة، **المعارف**، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة: دار المعارف،١٩٨٢، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة: دار المعارف،١٩٨٢، ص٦٢.
٢ ابن دريد، **كتاب الاشتقاق**، ص ٢٧٨
٣ الثّعالبي، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف،١٩٨٥، ص ٥٧٣-٥٧٤.
٤ ابن سعيد الأندلسيّ، **نشوة الطّرب في تاريخ جاهليّة العرب**، تحقيق نصرت عبد الرّحمان. عمّان: مكتبة الأقصى، ص ٥٤٤.
٥ ابن العديم، **بغية الطّلب في تاريخ حلب**، فرانكفورت: معهد تاريخ العلوم العربيّة الإسلاميّة، ٧/٢٨.
٦ ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق سهيل زكار، بيروت: دار الفكر،١٩٩٦، ١/ ٤٠٤.
٧ ابن حجر، **الإصابة في تمييز الصّحابة**، تحقيق عليّ محمّد البجاوي بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢، ٢/٣٦٩، ترجمة رقم ٢٣٥٧.
٨ ابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصّحابة**، تحقيق محمّد إبراهيم البنا وآخرين. القاهرة: كتاب الشّعب، ١٩٧٠، ٢/٩٩.
٩ ابن حجر، **الإصابة...**، ٢/٣٦٩.



سنان: "لو كان كلّ من يذكره النّبيّ – صلى الله عليه وعلى آله وسلّم – يكون صحابيّاً، لاستدْركْنا عليه خلقاً كثيراً"، ويدعم رأيه برأي ابن الأثير.

قد لا يبدو غريباً بصورة عامة أن تتفاوت المصادر في ما توليه من أهميّة لشخصيّة من شخصيّات التّاريخ، لكن في الموضوع العربي الإسلامي يصبح لهذا التّفاوت مغزى كبير، لأنّه يرسم لنا الخطوط الأولى التي تصرّفت بمقتضاها العلوم الإسلاميّة في هذه الشّخصيّة. فإذا كانت كتب الموسوعيّين، كالمسعودي مثلاً، أوْلت أهميّة لهذه الشّخصيّة، فنرجّح أن ذلك يعكس حالاً من المرونة الفكريّة في تناول موضوع النّبوات القديمة بعيداً عن دائرة المفسّرين والمحدّثين. يمكن أن تكون هذه الأبعاد موضوعاً لبحث مستقل، ويمكن أن تفتح الباب على تاريخ للأدب التّاريخيّ العربي ليس في الشكل المدرسي المعهود وإنّما يتجاوز ذلك ليتناول بنيتَه الدّاخليّة.

ضماناً منا لوضوح العرض يمكن أن يكون أنجع سبيل، ونحن بعد في مستوى التّقديم، الانطلاق من أبرز ملامح صورته في المصادر، وبصورة موازية لهذا، إثارة ما تطرحه هذه الصّورة من مسائل. مع هذا، وحتّى نقرّب القارئ أكثر من مضامين المصادر، نضع في ملحق هذه المقالة المواد الواصلة في المصادر المختلفة مرتّبة وفق أقدميّتها الزّمنيّة[1]. من البديهيّ أنّنا سنتناول كلّ هذه المادّة بالدّراسة ونحاول الكشف عن حدود الحقيقة التّاريخيّة فيها كما عن وجوه أهميّتها في تطوير فهمنا تاريخ المجتمعات العربيّة قبل الإسلام.

يتمحور الإخبار عن خالد بن سنان العبسي حول معطى مركزي يتمثّل في أنّه من أنبياء "أهل الفترة". "الفترة" كما ذكرنا سابقاً مفهوم إسلامي يعني الفترة الزّمنيّة الفاصلة بين رسالة الرسول محمّد، وبين نبوة عيسى. أهل الفترة يقول المسعودي:[2] "جماعة من أهل التّوحيد وممّن يقر بالبعث، وقد اختلف النّاس فيهم: فمن النّاس من رأى أنّهم من الأنبياء، ومنهم من رأى غير ذلك". تختلف الرّوايات كثيراً في شأن عددهم وأزمنتهم وأسمائهم. خالد بن سنان في منظور الكثير من الرّواة هو آخرهم،

١ انظر الفقرة الخامسة من هذا الفصل المعنونة: صورة خالد بن سنان في الرواية التاريخية العربية.
٢ المسعودي، مروج الذّهب...، ج١ ص ٧٢.



وينجرّ عن ذلك أنّه أقربهم إلى زمن الإسلام، إذ انقضت حياته، مثلما سيتبين ذلك، في القرن السّادس.

من الطبيعي والحال هذه أن يطغى على أخبار خالد بن سنان ما ينسب إليه من معجزات وخوارق. من أشهر هذه الخوارق أنّه قَدِر على إطفاء "نار الحدثان" (ويرد أحياناً الحرّتان): نار بركانيّة على أطراف الحجاز، وسوف تكون هذه "الحادثة" وكلّ ما يحيط بها موضوعاً لفقرة مقبلة. ممّا ينسب إليه كذلك أنّه حين أطفأ هذه النّار، احترق بسبب أنّ أتباعه لم ينفّذوا وصيّته لهم، قبل دخولها، بألا ينادوه باسمه. لكنّ أحدهم ناداه باسمه، وكان ذلك سبب احتراق خالد. لكن، قبل وفاته، أوصى أتباعه بأنّ يدفنوه في مكان أرشدهم إليه، وأن ينتظروا ظهور علامة، تتمثّل هذه العلامة في مجيء حمار أبتر أشهَب اللون يدور على قبره، وأوصاهم، إذا رأوا هذه العلامة، أن ينبشوا قبره، ويُخرجوه. حينئذ، وحينئذ فقط، يمكنه أن يُعلمهم بما هو كائِن بعد الموت. لكن، حين وفاته، ورغم ظهور العلامة الموعودة، عارض ابنه نبش قبره، واستجاب القوم لإرادته.

من مكوّنات صورته أيضاً أنّه أعلم أتباعه من العبسيّين بوجود لوح محفوظ عند زوجته فيه من الحكمة ما يمكّنهم من حلّ ما أشكل عليهم، ويقال أحياناً أنّه أعطى لبني عبس حجراً مباركاً ينصرهم على أعدائهم حين حملِه معهم في الحرب، ويساعدهم على الاستسقاء إذا ما ضنّت عليهم السّماء بمائها. يُنسب إليه كذلك أنّه قتل العنقاء: طائر متوحّش كان يغير على أهل الحجاز ويتلف الزّرع والضرع.

انطلاقاً من هذا المضمون يتبادر إلى ذهن القارئ أنّ الشّخصيّة خرافيّة وأنّه من العسير أن تكون موضوعاً لسيرة تاريخيّة بالمعنى الملموس، لكن ما يرد في المصادر لا يقتصر على الصّورة الخرافيّة إذ هناك من الرّوايات ما يثبت أحياناً أنّ للرّجل وجوداً لا شكّ فيه، وأنّ حياته قابلة للدراسة وللمراقبة التّاريخيّة. ترتسم بعض الملامح من حياته الاجتماعيّة ممّا يرد عن أنّ ابنَة له، اسمها المُحيَّاة، التقت الرّسول محمّد وتحدّثت إليه. وإنْ اختلف الرُّواة في مناسبة لُقياها الرّسول محمّد، فإنّهم يجمعون على أنّه أكرمها وقال لها: "مرحباً ببنت أخي، أبوك نبيّ ضيّعه قومه". يرد كذلك أنّها سمعت الرّسول محمّدا يقرأ: "قل هو الله أحد، الله الصّمد" (سورة الإخلاص) وقالت له: "كان أبي



يتلو هذا"، ويرد في بعض الروايات أنّها قالت: "كان أبي يقرأ هذا"[1]. من الطّبيعي أن تكون هذه الحادثة كذلك موضوع اهتمام منا في فقرة لاحقة.

لكن، هل تحتفظ المصادر دائماً بهذا الوضوح الإخباري؟ بحكم دخول المسألة دائرة المعتقد – ومثلما يتوقّع كلّ دارس لتاريخ الإسلام وللسّيرة – يتلاشى الوضوح بسرعة، وتدخل الأخبار جاذبيّة علوم الحديث وتتحوّل صحّة هذا الحديث النّبوي من عدمه إلى موضوع جدل بين المحدّثين، ويتوسّع الجدل إجبارياً ليشمل مسألة نبوّة خالد بن سنان، ويتمّدد في صورة جدل لاهوتيّ من الصّعب استثماره كمادة تاريخيّة. يعترف اتّجاه واسع في الرّواية بنبوّته ويدمجه في سياق الرؤية القرآنية للنبوات السّابقة للإسلام ويقول إنه النّبيّ الوحيد من بني إسماعيل بين محمّد وعيسى. لكن أين ومتى؟ لا ترشدنا المصادر إلى أكثر من انتمائه إلى قبيلة عبس. يقال أحياناً أنّه نبيّ أهل الرسّ[2] والرسّ لغة هي البئر[3] لكن أين تقع هذه البئر؟ ليس من اليسير أن نعلم ذلك بيقين لأنّ المصادر تعطي سيلاً من الإجابات الّتي تتحوّل بدورها إلى مشكلة[4].

لكن، في الرّواية اتجاه آخر ينفي عنه النبوّة، بحجّة أنّه من أهل الوبر وأنّ الله لا يختار رسله إلا من بين أهل النّخيل[5] ونفهم من ذلك أنّ الكلام عنهُ دخل في جاذبيّة مسألة أخرى: مسألة التّعارض والتّباري التّقليدي في تاريخ الإسلام بين المستقرّين والرّحل، وما أفرزته من عناصر تبريريّة للصّدارة السّياسيّة والاجتماعيّة لأهل المدر. يبرز بين الاتّجاهين السّابقين، اتّجاه ثالث، فيه ما يشبه التّوفيق، يجعل من خالد بن سنان مجرّد مبشر برسالة الرّسول محمّد. لكن يتداخل دوره مع دور نبيّ آخر مبهم السّيرة هو حنظلة بن صفوان[6] وتغرق صورته من جديد في غموض كبير.

تتعقّد الصّورة من جديد وأكثر حين يدخل خالد بن سنان بصراحة دائرة الأسطورة:

---

1 ابن حجر، م. ن. ٢/ ٣٦٩، ترجمة رقم ٢٣٥٧؛ ابن قتيبة، **المعارف**، ص ٦٢؛ الثّعالبي، **ثمار القلوب...**، ص ٥٧٤.

2 انظر مثلا الجاحظ، **الحيوان**، ٤/ ٤٧٦–٤٧٨.

3 الألوسيّ، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، تحقيق محمّد بهجة الأثري، بيروت: دار الكتب العلميّة، [د. ت.] ١/١٧٥.

4 الألوسي: م. ن.

5 الجاحظ، م. ن. ٤/٤٧٦–٤٧٨.

6 ابن سعيد الأندلسيّ، **نشوة الطّرب**... ص٥٤٤.



نقرأ في بغية الطّلب[١] أنّ ضريحه في قرية منبج[٢] قرب مدينة حلب، في حين تقول رواية واردة في **الإصابة**[٣] بإسناد إلى علماء قيروانيين أنّ جسده يُرى في مغارة تقع في قمّة جبل غير بعيد عن القيروان. أما الثقافة الشعبية الجزائريّة المعاصرة، فتقول إن مرقد خالد بن سنان يوجد في مدينة "سيدي خالد" من ولاية بسكرة في الوسط الجزائري، وإن المدينة منسوبة إليه.

٢ - بأيّ منهج؟

يطرح تناول هذه المواد التّاريخيّة صعوبات كبيرة. فمن ناحية نحن أمام مواد قديمة من التّراث التّوحيدي الشّرقيّ القديم العالق في ذاكرة الرّواة، ومن ناحية ثانية، تأتينا هذه المواد بشكل أخبار "مُستعملة" في اتّجاه بيانيّ معيّن، بمعنى: مطوّعة أو مروّضة لسياق وعي جديد هو الوعي الإسلاميّ للتّاريخ. ما يزيد الأمر تعقيداً أنّ هذه المواد تشابكت واختلطت مع وقائع تاريخيّة قد تكون حادثة ومع عناصر خرافيّة متداولة التصقت بالعناصر التّاريخيّة الأصليّة وجعلتها نسيجها الخلفي واستمدّت منها صدقيّتها.

لا يتوفّر في الدّراسات الحديثة ما يمثّل مدخلاً للمسألة إذ حين يدخل هذا الصّنف من المواضيع دائرة الاهتمام، غالباً ما يكتفي الدّارس برتق الرّوايات لبعضها بعضاً، ولو دون قناعة أكيدة بحقيقتها، وبناء سيرة تعيد إنتاج مضامين المصادر لا غير. في **دائرة معارف الإسلام** مقالة مقتضبة عن خالد بن سنان، كتبها شارل بلا[٤]، لكن من اليسير أن نلاحظ أنّ مضمونها لا يكاد يختلف إلا قليلاً عن فلسفة كتّاب التّراجم القدامى حين يستجمعون ما تيسّر من مآثر الشّخصيّة المقصودة وآراء القدامى فيها ويضيفون إليها بعض النّبذ المتعلّقة بالدّائرة القبليّة والعائليّة ويشكّلون من الكلّ ترجمة. في هذه الحال، ألا يكون الكاتب في حال من بسط بساطاً لتخرج عليه الشّخصيّة المدروسة في شكلها الّذي أراده لها الأدب التّاريخي القديم. يضيق المجال على تناول الأسباب

١ ابن العديم، **بغية الطّلب**...، ٧/ ٢٨.
٢ عن منبج، انظر ياقوت، **معجم البلدان**. بيروت: دار إحياء التّراث العربي [د. ت.]، ٥/ ٢٠٥.
٣ ابن حجر: م. ن. ٢/ ٣٧٣.
4 -Pellat (Ch.), *Khalid Ibn Sinan*, EI/ 2 Vol. 4 p.928.



الّتي حالت دون نماء المقاربة التّاريخيّة في حقل التّراجم العربية القديمة، لكن تأتي على رأس الأسباب دون شكّ طبيعة المادة التّاريخيّة الّتي فيها، كما رأينا، ما يجعلها مسائل مليئة بالمزالق والصعوبات.

ترتسم في المستوى النظري إمكانيتان لدراسة سيرة خالد بن سنان، يستحسن ضماناً للوضوح التّمييز بينهما من البداية. تتمثّل الأولى في دراسته كشخصيّة أسطوريّة أو "مؤسطرة"، وهو منحى يقتضي استعمال أدوات التّحليل الأنتروبولوجي وتوسيع دائرة الفضول في اتّجاهين: اتّجاه الثّقافة الأسطورية والخرافيّة الشّرقيّة القديمة، واتجاه المجتمعات الّتي تداولت هذه الأساطير في أزمنة لاحقة. معلوم أنّ أشكال الأسطورة تخترق الأزمنة المختلفة وتتفاعل دوماً مع مستجدّات الثّقافة والتّاريخ. لا يمكن فهم تحوّل خالد بن سنان إلى أسطورة تغذّي الخيال (الشّيعي؟) في بلاد المغرب فقط عبر المادّة الأسطوريّة وإعادتها إلى جذورها الأصليّة، بل يصبح من الضّروري معرفة ودراسة تراث هذه المجتمعات ذاتها، حتّى تمكن الإحاطة بالتّفاعل بين روافد متعدّدة غذّت الخيال في العصر الوسيط.

تتمثل الإمكانية الثّانية في دراسته من زاوية تاريخيّة بالمعنى المحدود للكلمة، بمعنى محاولة إعادة هذه الشّخصيّة إلى سياقها والكشف عن حقيقتها في زمان ومكان معيّنين والوصول إلى نواة من التّاريخ الحادث. لا تُهمل الدّراسة التّاريخيّة مستوى الثّقافة، لكنها خلافاً للمنحى الأنتروبولوجي تسعى إلى تزمينها أي تحويل الشّخصيّة موضوع الدّرس إلى فرصة للكشف عن الثّقافة المتداولة في زمن معيّن، ووضعها في سياقها التّاريخيّ ورصد ما فيها من جديد بالنسبة إلى ما سبِقها، تلك المضامين الّتي تُنبئُنا عن التّحولات التّاريخيّة الجارية.

يأخذ هذا البحث الاتّجاه الثّاني، اتجاه الدّراسة التّاريخيّة، ومن هذا المنظور، تتولد الأسئلة المستبطنة في هذا البحث: من هو خالد بن سنان؟ هل كان عمله يترجم إرادة فرديّة تعكس إحساساً وجودياً أم أنّ فيه ما يدل عن تفاعل مع وضع اجتماعيّ وتاريخيّ معيّن؟ إذا كان نبيّاً، نفهم من ذلك شخصيّة اجتماعيّة قائدة، ويحق التّساؤل عن القيم الّتي كان يروّج لها وينادي بها. من هم معارضوه ومن هم أتباعه؟ هل في حكمته وعمله ما يُوفّر إطلالة على الثّقافة السّائدة في زمانه؟ من الطّبيعي أن تبقى



هذه الدّراسة، بما أنها دراسة تاريخيّة، مفتوحة على كلّ الاحتمالات: قد يتعلّق الأمر بشخصيّة تاريخيّة عظيمة ومؤثّرة كما قد يتعلّق بشخصيّة تنامى حضورها في المصادر وأبّدَتها مصادفات الثّقافة دون أن يكون لها في الأصل وزن كبير.

للإجابة عن هذهِ الأسئلة يملي المنهج التّاريخي شرطين أساسيّين: يتمثّل الأوّل في توسّع دائرة السّبر في اتجاه المجتمع المحيط بخالد بن سنان ليشمل تلك الدّوائر المحيطة به مثل وسطه العائليّ والعشائريّ والقبلي، محاولين رصد ما يمكن أن يكون اخترق هذه الأوساط من تجارب تاريخيّة. فـ"أبطال" العصر الجاهليّ، شأنهم في ذلك شأن كل أبطال الأزمنة القديمة، كانوا يحيون داخل دوائر متعدّدة، وقد يكون من المفيد الإشارة إلى أنّ فعاليّة هذه الدّوائر تختلف باختلاف المكان والزّمان، وليس من اليسير على الدّارس أن يقرر من البداية أيّ مستويات القرابة يمثّل مرجعيّة للفرد، وفي النتيجة وحدة انتسابية لما يقع من وقائع[1]. ما من شكّ كذلك في أنّ التفاعلات تزداد تعقيداً في حال الدّعاة والأنبياء الّذين بوصفهم قادة كان في ميولهم وطموحاتهم ومشاريعهم ما يعكس تجاوزاً لمصيرهم كأفراد وما يدفع للانتباه أيضاً إلى المحيط التّاريخيّ العام.

أمّا الشّرط الثّاني، فيتمثل في اعتماد النّقد والقياس التّاريخيّ. رأينا أنّ قسماً واسعاً من الرّوايات المتعلّقة بخالد ذات بنية خرافيّة، لكن سوف يتبيّن بواسطة النّقد والتّقييم التّاريخيين أنّ الأدب التّاريخي، رغم وظائفه الأصليّة المشار إلى بعضها سابقاً، ودون قصد من رواته وكتّابه، احتفظ ببعض الأخبار الّتي تحيل على حوادث أصليّة. لذلك، سوف نسعى إلى تمييز النّواة التّاريخيّة رغم وصولها مُغرقة كما ذكرنا في تاريخ خرافي أو مختلطة وموظّفة في إطار جدل علميّ متأخّر عن زمن الوقائع الأصليّة.

لذلك، نزيح من دائرة اهتمامنا الرّوايات ذات الطبيعة الخرافيّة الكاملة. علِقت بخالد بن سنان في أزمنة متأخّرة دون شكّ معجزات وخوارق تعود إلى أقدم طبقات الثّقافة الشّرقيّة وربّما الإنسانيّة، وقد يجرّنا تناول هذه الثّقافة بعيداً عن الغاية المرسومة لهذه الدّراسة. يرِد أنّ من معجزاته أنّه دعا الله بإفناء العنقاء، طائر متوحّش يغير على

[1] محمّد سعيد، النّسب والقرابة في المجتمع العربي قبل الإسلام: دراسة في الجذور التّاريخيّة للإيلاف، بيروت: دار السّاقي، ٢٠٠٦. المقدّمة.



بلاد الحجاز ويختطف الصبية والماشية، فاستجاب الله لدعائه[1]. ترد في المسعودي وكذلك في أدبيات العجائب أوصاف دقيقة ومتناقضة لهذا الطائر الأسطوري[2]، ومن المثير للإعجاب أن يكون الجاحظ[3] قد شكّك في هذه المعتقدات ووضعها على سجل العادات والمعتقدات.

يرد كذلك أنّ خالد حين وفاته قال لأتباعه، وقد ذكرنا ذلك، إنّ حماراً أشهب أبتر سيدور على قبره بعد دفنه، وحينئذ يمكنهم أن ينبشوا قبره بعد الموت ليكشف لهم سرّ ما هو كائن بعد الموت[4]. الحمار رمز متداول في التراث الشّرقي القديم لزهّاد الصّحراء ونسّاكها[5]. لا شكّ أنّ الصّورة جزء من ثقافة شعبية قديمة سابقة لزمن خالد بن سنان.

٣ – الوسط العائليّ

يبدو أنّ انتماءه القبليّ والعشائري لا يطرح أيّ مشكلة: اسمه خالد بن سنان بن غيث وينتمي بالنّسب إلى عشيرة بني مخزوم من قبيلة عبس. ترد نسبته بوضوح وتتردد بالطريقة نفسها في مصادر مختلفة. لا نسجّل إلا فرقاً طفيفاً حين يرد عَيث (بالعين) عوضاً عن غَيث في بعض المصادر[6] وهو خطأ في النّقل ليس له أثر كبير. لذلك، لن تعترضنا تلك الصّعوبات الّتي تعترض الدّارس حين تكون الشّخصيّة غارقة في مرحلة بعيدة من تاريخ ما قبل الإسلام وترتبك رواية النّسبة، ويصبح من الضّروريّ إعادة بناء

١ المسعودي، م. ن. فقرة ١٣٤٨،١٣٤٧؛ ابن سعيد الأندلسيّ، م. ن. ٥٤٤؛ ابن حجر، م. ن. ٣٦٩/٢.

٢ ٧٦ – القزويني، **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، تحقيق فاروق سعد، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ٤٥٦ – ٤٥٧؛ الدّميري، **حياة الحيوان الكبرى**، بيروت: المكتبة الإسلاميّة [د. ت.]، ص ١٦٢–١٦٤؛ الألوسيّ، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، تحقيق محمّد بهجة الأثريّ، بيروت: دار الكتب العلميّة، [د. ت.]، ٢٧٨/٢–٢٨٠.

٣ الجاحظ، م. ن. ٤٣٨/٣ و٧/ ١٠٥، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣.

٤ المسعوديّ، م. ن. ابن شبّة، **تاريخ المدينة**، ص ٤٢٢؛ ابن الجوزيّ، **المنتظم**، ص ٤٠٤–٤٠٥

5 Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, –Paris, R. Laffont, 1982,p. 42.

٦ ابن الكلبي، **جمهرة النّسب**، تحقيق محمود فردوس العظم، دمشق: دار اليقظة العربيّة، ١٩٨٢، ج٣ ص ٢٧٦، يشير في هامش رقم ٢ إلى أنّه في نشرة كاسكيل لجمهرة النّسب يرد عيث وليس غيث.



الاسم والنّسبة بناء صحيحاً حتّى تمكن معرفة الارتباطات العائليّة والعشائريّة[1].

ترد في ترجمته في **الإصابة**[2] و**أسد الغابة**[3]، مثلما سبق أن أشرنا، إشارات إلى عناصر تنحدر منه، من ذلك ذكر لابن له اسمه عبد الله، وبنت له اسمها "المُحيّاة"، ويتردد أنّ ابنته (تقول بعض الروايات ابنَه) أتت الرّسول محمّداً وتحدّثت إليه، ووجدت لديه استقبالاً حسناً، إذ طرح لها رداءه وقال لها: "مرحباً ببنت أخي، كان أبوك نبيّاً ضيّعه قومه".

لكن، لا يرد أكثر من الإشارة إلى هذا اللّقاء. يأمل الدّارس في العثور على شيء ما عن المُحيّاة في كتب التراجم لأنّ بعضها يخصص لها ترجمة مثل **الإصابة**[4] أو في **أسد الغابة**[5]، لكن يخيب الأمل بسرعة لأنّ مضمون هاتين التّرجمتين لا يتعدّى حدود بعض المعطيات "التقنيّة" الضروريّة لعلم الحديث، ولا تنجرِف معها أيّ معطيات تاريخيّة أخرى من شأنها أن تُنير سيرتها. على سبيل المثال، لا يبدي المُترجمون اكتراثاً كبيراً بالمكان الّذي جرت فيه حياتها أو المكان الّذي منه جاءت إلى الرسول، أو بما كان وضعُها قبل الإسلام وما صار عليه بعده. لئن أبدى كتّاب التّراجم بعض الاكتراث بعنصر الزّمن، فإنّهم سرعان ما يتناقضون: يرد في **المنتظم**[6] أنّها جاءته بعدما هاجر إلى يثرب، في حين يرد في **أسد الغابة**[7]: "فلمّا بعث الله محمّداً أتته المحياة بنت خالد، فانتسبت له"، ما يعني أنّها جاءته إلى مكّة. أمّا في **تاريخ المدينة**[8]، فتقول الرّواية إنّها أتته في بيعة النّساء، ما يعني أنها جاءته إلى يثرب. هناك معلومة واحدة كثيرة الانبثاث في هذه المصادر تقول إنها حين التقت الرسول كانت امرأة عجوزاً في سنّ متقدّمة، معلومة تبدو لنا غريبة فيها ما يدفعنا إلى الرّيبة في أن تكون وُضعت، من الأصل، لملء هذا الفراغ الّذي نشعر به، أو شاعت كتعويض لمادة كانت متداولة في شأنها.

١ محمد سعيد، **النسب والقرابة...** الباب الثاني.
٢ ابن حجر، م. ن. ٢/٣٧٠.
٣ ابن الأثير، م. ن. ٨/١١٦، ترجمة رقم ١١٧٣٧.
٤ ابن حجر، م. ن. ٨/١١٦ ترجمة رقم ١١٧٤٣
٥ الأثير، **أسد الغابة...** ٧/٢٦٣، ترجمة ٧٢٧٤.
٦ ابن الجوزي، **المنتظم**، ١/٤٠٥.
٧ ابن الأثير، **أسد الغابة**، ٧/٢٦٣.
٨ ابن شبّة: م. ن. ٢/٤٢١.



نتيجة لضعف الإخبار، لا يبقى من حلّ سوى اعتماد النّظر التّاريخيّ، ورسم بعض التّساؤلات: في أيّ سياق يمكن وضع هذا اللّقاء بالرّسول محمّد؟ من الصّعب تصوّر امرأة انطلقت من مواطن عبس بمُفردها لملاقاة الرّسول محمّد، سواء أكان ذلك لملاقاته في مكّة أم يثرب. هل كانت المحيّاة مستقرّة (أو متزوّجة) في دائرة مكّة أو يثرب؟ إذا صحّ هذا، ألا يمكن أن يعني أنّ عائلة خالد بن سنان اقتربت من محيط الحجاز، في زمن ما لا يمكن تحديده، وأصبح لها علاقات اجتماعيّة في هذا المحيط؟ يدعم هذا الاحتمال معلومة طائشة ترد في المنتظم[1] معلومة تقول إن خالداً نبي مات بين مكّة والمدينة، ويدعمه أيضاً، حتى بصورة ضعيفة، ما سنلحظه في فقرة مقبلة من غياب أيّ عنصر ينتمي إلى الدائرة الدّميّة القريبة من خالد بن سنان، من وفد عبس للرّسول سنة الوفود، ذلك الوفد الّذي كان ممثّلا، إلى حدّ ما، لنخبة القبيلة. لكن، لو كانت عائلة خالد بن سنان، سواء في حدودها الضّيّقة أم الموسّعة، اقتربت فعلاً من محيط الحجاز (بعد وفاته أو أثناءها)، يصبح من المنتظر العثور على تقاطعات أخرى مع نسب بعض العناصر الحجازيّة، وهو ما لا تُسعفنا الرّواية به بأيّ حال من الأحوال. لا ذكر لوالده سنان بن غيث، كما لا ذكر لجدّه غيث بن مريطة، سوى وجودهم في شجرة نسب بني عبس[2]. لا شيء كذلك عن زوجاته أو زوجات أبنائه ولا خبر عن ذرّيّتهم سواء قبل الإسلام أم بعده، ولا حتّى هل له أعقابٌ أم لا.

الحصيلة أنّ هذه الفراغات الكثيرة تمنعنا من الوصول إلى أيّ مرتكز صلب، ويبدو من العسير فهم أسبابها. لا يمكن فهمها من زاوية بُعدها الزّمني، لأنّ المرحلة الزّمنيّة الّتي عاش فيها خالد بن سنان لم تكن بعيدة عن مرحلة الإسلام، ومن عادات الرّواة أن يحتفظوا بالكثير من تاريخ العناصر البشريّة التي عاشت قريباً من المرحلة الإسلامية. يضاف إلى هذا أنّ شخصيّة خالد بن سنان لها من ناحية تماسٌّ مع الإسلام كما رأينا، ولم تكن له صورة سلبية حتّى يكون اتّجاه الرواية "غبْن" أخباره، مثلما تفعل ذلك لبعض وجوه المرحلة القبإسلاميّة[3].

يتبادر إلى الذّهن احتمال أن يكون الفراغ، فراغاً متأصلاً في منطق الرّواية. يمكننا

١ ابن الجوزي، م. ن. ١/٤٠٥.
٢ ابن الكلبي، **جمهرة النسب**، ٤٤٨-٤٤٩.
٣ محمد سعيد، م. ن. فصل ذرية هاشم من هند بنت عمرو بن ثعلبة، ص ٤٤٢.



أن نتصوّر، حتى افتراضاً، أنّ الرّواية الإسلاميّة، وإن كان اتّجاهها العام كما ذكرنا في الفقرة السّابقة هو المحافظة على تاريخ العناصر البشريّة المندرجة في الإسلام، قد تلقّت في موضوع خالد بن سنان بالذّات ضغط الحديث القائل إنّه" نبيّ ضيّعه قومه"، بمعنى أنّ الإخبار انحسر تدريجياً كي يتوفّر ما يشبه السّند التّاريخي لهذا الحديث، ولم يعد من "المطلوب"، في سياق "تاريخ" تطوّر في حيّز علم الحديث، إثارة الكثير من الأخبار الدّالة على عكس ذلك. يبقى هذا مجرّد تخمين من الصّعب إثباته.

٤ – الوسط العشائري والقبليّ: أيّ "مجتمع"؟

لم تتح الرّواية الاقتراب كثيراً من الدّائرة العائليّة لخالد بن سنان، لذلك نكتفيء عند حدود قراءة الوسط القبليّ الّذي ينتمي إليه. لا نبتعد إلا ظاهريّاً عن الشّخصيّة موضوع الدّرس لأنّنا نحتفظ بالأمل نفسه في الكشف عن روابط خالد بن سنان بمجتمعه، ووضع "نبوّته" في علاقتها مع دائرة بشريّة أشمل: دائرة القبيلة.

يتمحور الإخبار المتعلّق بـ"قبيلة" عبس، كما هو منتظر في شأن قبيلة "جاهليّة"، على معطيين أساسيين متداخلين: الأوّل، الوارد في شكله الرُّومانسي المعروف، يمثله الإخبار عن حروبها ودور رجالها في الصراعات القبليّة أو ما بقي في حيّز كتب الأدب خاصّة من أشعار لشعراء عبسيّين وبعض الملامح من حياتهم، أبرزهم دون شكّ البطل الملحمي عنترة بن شدّاد[1]. المعطى الثّاني هو ما يتعلّق بأواصر القرابة والنّسب، تلك الّتي تمثّلها أدبيّات الأنساب، ومن أبرزها أدبيّات ابن الكلبي خاصة، ومن أخذ عنه. لا ينحصر الإخبار عن أواصر القرابة في واقع الأمر على مؤلّفي النّسب بل يمثّل نسيجاً للرّواية منتشراً في مصادر كثيرة.

– **دائرة التّاريخ بالوقائع**: معلوم أنّ عبساً من القبائل القيسيّة، وبالتّحديد من مجموعة غطفان، تجتمع في غطفان مع أشجع، وذُبيان (ومن ذُبيان فزارة، مُرّة وثعلبة). رغم هذا الانتماء إلى دائرة أوسع ممثّلة في غطفان، كانت عبس من "جمرات العرب"

---

١ تتردد هذه الأخبار في مصادر كثيرة، وتبلغ أكمل أشكالها في أبو عبيدة، **كتاب النّقائض، نقائض جرير والفرزدق**، تحقيق بيفان. بريل: ١٩٠٥، (أعادت نشره دار صادر بيروت)؛ أبو عبيدة، **أيّام العرب**، جمع وتحقيق عادل جاسم البيّاتي، بيروت: مكتبة النّهضة العربية، ١٩٨٧.



كما تقول المصادر، بمعنى قبيلة تصبر على قتال من قاتَلها[1]. رغم الهجرات المتتالية لعبس بفعل الانتجاع ووقائع الحرب، كان مركز منازلها يقع بين الحجاز ونجد. مع أواسط القرن السّادس الميلادي اكتسبت عبس مكانة رفيعة بين قبائل غطفان، كان من نتائجها أن أصبح زهير بن جذيمة، حوالى ٥٥٠م، رئيساً لقبائل غطفان وشملت سلطته دائرة بشريّة أوسع يجمعها أدب الأنساب في هوازن، ولم تنته هذه الهيمنة إلا بحرب داحس والغبراء، تلك الحرب الشّهيرة في التّراث العربي بين عبس وفزارة. كانت عبس ممثّلة في زعيمها زهير بن جذيمة، وفزارة ممثلة في قائدها حذيفة بن بدر الفزاري، تُحالفه قبائل أخرى من غطفان منها ذُبيان. كانت نتيجة هذه الحرب هزيمة العبسيّين وتفرّقهم وطلب الحلف من بني عامر بن صعصعة.

عرفت عبس أيّاماً أخرى من العنفوان حين حاربت يوم شِعْب جبلة سنة ٥٨٠م، إلى جانب عامر بن صعصعة وانتصرت على تميم ومن معها من قبائل ذُبيان وأسد. لكن تقلّبات الحياة القبليّة وهشاشتها جعلتها تعقِد صُلحاً وحلفاً مع ذُبيان مضاداً لبني عامر بن صعصعة. في المرحلة نفسها، عقد حلف بين غطفان وقبائل تميم وأسد أصبحت بمقتضاه عبس خارج دائرة غطفان.

النّتيجة الّتي يمكن أن تثير الانتباه أنّ عبس طوال القرن السّادس كانت في أتون الحروب القبليّة. كانت في بدايته ممثّلة أفضل تمثيل عن القبليّة العربية في شكلها التّقليديّ لكن انتهت بها أحداث القرن السّادس إلى وضع هامشيّ، وأصبحت الصعوبات تعترض أفرادها أينما حلّوا.

رغم الوفرة النّسبيّة للمادّة التّاريخيّة المتّصلة بقبيلة عبس وبعشيرة مخزوم، ما يلاحظ من جديد هو غياب أخبار خالد بن سنان في سياق تاريخ بني عبس، إذ تخلو المصادر المختلفة من أيّ إشارة حتى بالمصادفة في سياق أحداث عسكريّة أو سياسيّة جارية وسط عبس. هناك فقط مسألة إطفاء "نار الحدثان"، الّتي سنتناولها في فقرة مقبلة، والتي تبدو في صورة حادثة محدودة وخارجة عن سياق الأحداث السّياسيّة أو العسكريّة الكبرى. هل غياب أخباره ناتج عن طبيعة أدب الأيام ووظائفه الثّقافيّة

1 Fück (J. W.), *Ghatafan*, E.I. / 2 vol. p. 1046.

انظر مثلاً، ابن سعيد الأندلسي، **نشوة الطرب...**، ص ٥٤٤.



الأصليّة المتمثّلة في حفظ وترويج القيم القبليّة التّقليديّة وإهمال رواته ومروّجيه أخبار الحراك الدينيّ والعقدي؟ هل يعني ذلك دليلاً على هامشيّة الرّجل وهامشيّة دعوته في سياق تاريخ عبس؟

– **التّاريخ بالنّسب**: معلوم أنّ كتب النسب تمثّل فرصة ثمينة لدراسة النّسيج الاجتماعيّ في مستواه الجزئيّ الدّقيق ودراسة التّوازنات بين العشائر، وفهم خصوصيّاتها. لكن، وإن يضيق المجال على استعراض كلّ المسائل الّتي يطرحها هذا الأدب على وعي الدّارس، لا مناص من التّذكير بسرعة وعلى عجالة ببعضها: رغم أصالته وأقدميّته مقارنة بالأدب التّاريخي العام، فإنّ علم النّسب ليس أكثر من بلورة أدبيّة متأخّرة عن زمن الجاهليّة، يغيب عنه التّزمين الدّقيق لرّوابط القرابة المعروضة علينا، ويصعب بواسطته تحديد الوزن الاجتماعيّ والبشري والسّياسي للمجموعات المميزة في صورة فروع أو عائلات[1]. يضاف إلى كلّ هذا أنّ هذا الأدب، رغم ما توحي به جداول ابن الكلبي من شموليّة، لا يغطّي المجتمع المعنيّ، ولا يمكن أن نقف بسهولة على أسباب بعض الفراغات فيه.

من شبه المنتظر أن يكون **جمهرة النّسب** لابن الكلبي[2]، مصدرنا الأساسي، باحثين عمّا ينير لنا موضوع خالد بن سنان.

– **بنية نسب عبس**: يرد في الجمهرة أنّ عبساً تتشكّل من فرعين كبيرين هما ورَقة وقَطيعة. لكن لا يرد في الجمهرة أيّ تفريع لورقة ويغيب ذلك تماماً من دائرة علم ابن الكلبي، في حين تتجزّأ قطيعة إلى ثلاثة فروع هي: الحارث، غالب، المعتمّ. لكن لا يرد أيّ تفريع للفرع الأخير: المعتم. يذكر ابن الكلبي للحارث ستّة أبناء، لكن، مرّة أخرى، لا يفرّع إلا في شأن اثنين منهما: جَرْوة (وهو اليمان)، ومازن (مع تفريع مختصر من زُبينَة).

– تجدر الإشارة بسرعة إلى أنّ جروة (أو اليمان) فرع مهاجر ومستقر في يثرب،

---

١ انظر الفصل الأول.

٢ نحيل على النّص في نشرة ناجي حسن لجمهرة النّسب لابن الكلبي، ونحيل على أشجار النّسب الّتي أعدها محمود فردوس العظم، دمشق: دار اليقظة العربيّة [د. ت.]. أشيرَ إلى النّشرتين في هامش سابق.



محالف لبني عبد الأشهل، منه ينحدر الصّحابي الشّهير حذيفة بن اليمان[1]. سبب هذه الهجرة، يقول ابن الكلبي، أنّ جَروة أصاب دماً وهرب إلى المدينة وحالف بني عبد الأشهل، فسمّاه قومه اليمان. رغم أنّ هذه المعلومة تقرّبنا من دائرة يثرب، لا يورد ابن الكلبي أكثر من تسلسل بالأفراد (أي فرداً فرداً) يصل بين جروة وبين الصحابيّ حذيفة بن اليمان، دون أي تفريع جانبي.

أمّا في شأن مازن، الفرع الثّاني المنحدر بدوره من الحارث، فيبدو أنّ لابن الكلبي معرفة واسعة به. يذكر ابن الكلبي زهير بن جذيمة، زعيم غطفان المشار إليه سابقاً، وأبناءه الّذين كانت لهم أدوار كبيرة في حروب عبس مثل قيس بن زهير وإخوته الحارث وورقاء وشأس ومالك وعوف وخِداش وحصين وعامر. يحرص ابن الكلبي على صحّة روايته إلى حدّ أنّه يقول "نسيَ هشام واحداً"، ويواصل ذكر أبرز أعلامهم.

يذكر لغالب ثلاثة فروع هي مالك وقيس وعوذ، وتبدو معارف ابن الكلبي كبيرة بهذه الفروع. من مالك ينحدر مخزوم، وإلى مخزوم ينتمي خالد بن سنان العبسي، ويبدو أن هذا الفرع الّذي ينتمي إليه خالد بن سنان واقع في محور دراية ابن الكلبي.

فراغات كثيرة تحول دون الاطمئنان إلى بنية قبيلة عبس كما ترد عند ابن الكلبي، لكن في موضوع الحال، قد لا تمثّل هذه الفراغات عائقاً كبيراً لأنّ المجموعات الّتي يتناولها ابن الكلبي بالتّفصيل هي المجموعات الّتي مثّلت مركز الثّقل العسكريّ والديمغرافي والثّقافي في بني عبس في القرن السّادس، وهو الزّمن الّذي يعنينا قبل غيره. يفصّل ابن الكلبي في شأن بني جذيمة، ومنهم بنو زهير بن جذيمة، وقد كانوا في قلب المعترك في حرب داحس والغبراء. يفصّل كذلك في شأن بني مخزوم بن مالك، ومنهم خالد بن سنان وعنترة العبسي، وفي شأن بني عبد بن مالك، وبني عوذ بن غالب، ومنهم بنو زياد، وكانوا من أبرز وجوه عبس. تجدر الإشارة إلى أنّ المصادر المتأخّرة حين تنقل معطيات ابن الكلبي ستعتبر هذه المجموعات النّشطة في تاريخ القرن السّادس مكوّنة لمجمل قبيلة عبس في الجاهليّة. وتلك هي الحال عند ابن حزم[2]

١ ابن الكلبي، م. ن. (تحقيق ناجي حسن) ص٤٤٧، ولوحة ١٢٢ من نشرة محمود فردوس العظم.
٢ ابن الكلبي، م. ن. (تحقيق ناجي حسن) ص٤٤٧، ولوحة ١٢٢ من تحقيق محمود فردوس العظم.



أو ابن دريد[1] والقلقشندي[2].

- **الإخبار في سياق النّسب:** معلوم أنّ ابن الكلبيّ لا يقتصر على المعلومات المتعلّقة بالقرابة، ويورد في سياق نسب الفروع الّتي يفصّل نسبها، كما من المعلومات التّاريخيّة المختلفة المتعلّقة بسير الأفراد. لهذه المعلومات أهمّيّة قد تفوق أهميّة تفاصيل القرابة لأنّها تتيح إطلالة على الدينامكية الجارية في مختلف العشائر[3].

1 ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢، ص ٢٥٠.

2 القلقشندي، **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب اللّبناني، ١٩٩١، ص٣٤٥.

3 من جذيمة: زهير بن جذيمة، اجتمعت عليه غطفان. فمن بني زهير بن جذيمة: قيس بن زهير، صاحب داحس، الحارث بن زهير، قتلته كلب يوم عراعر، ورقاء بن زهير، قتلته غنيّ، مالك بن زهير، قتلته فزارة، عوف بن زهير، قتلته فزارة، قرّة بن حصين بن فضالة بن الحارث بن زهير، صحب النّبيّ، أبو حليل، (أو أبو خليل) بن شدّاد بن مالك بن زهير، كان أحد العشرة الّذين قاموا مع خالد بن سنان في إطفاء نار الحدثان.

من بني زنباع بن جذيمة، مروان القرض، وابنه الحكم بن مروان. كان سيّداً في زمانه وكان مروان يغير على أهل القرض، وهي أرض تنبت القرظ، بشير بن أبي جذيمة بن الحكم بن مروان القرظ، الشاعر.

من بني حذم بن جذيمة:

عروة بن عمرو بن ثعلبة بن حذم الشّاعر.

ن بني أسيد بن جذيمة،

عفير بن حليس بن أسيد، قاتل حمل بن بدر الفزاريّ.

قرواش بن هينيّ بن أسيد بن جذيمة، وهو ابن شريح، قاتل حذيفة بن بدر.

من بني خلف بن رواحة:

قنان بن واقد بن جنيدب، قتل يوم القادسيّة.

من بني عوير بن رواحة،

زهدم وقيس، ابنا حزن بن وهب بن عوير بن رواحة، اللّذان [حضرا]... يوم جبلة.

من بني حنظلة بن رواحة:

عقفان بن أبي حارثة بن مرّة بن نشبة، رهط سهيّة الشاعر.

من بني جروة بن الحارث بن قطيعة بن عبس،

جروة وهو اليمان (هاجر إلى يثرب)، حذيفة بن اليمان. صاحب رسول الله، سعد بن حذيفة، كان على من خرج من المدائن إلى عين الوردة.

من بني مخزوم:

عامر الطّفيل [الفارس]، حيّان بن حصين بن خليف، الشّاعر، أبو حصين بن لقمان بن سنة بن معيط، أحد التّسعة الّذين وفدوا على الرسول، أبيّ بن حمام، الشّاعر، عنترة بن شدّاد العبسيّ، الحطيئة الشّاعر، خالد بن سنان بن غيث، سباع بن قيس، أحد التّسعة الّذين وفدوا على الرّسول.



- **أيّ إنارة ممكنة لحياة خالد بن سنان؟** لا يتوفّر ما يدلّ على وضع اجتماعي أو تاريخيّ يختص به بنو مخزوم. تبدو هذه العشيرة، شأنها شأن بقيّة عشائر عبس، "غارقة" في تاريخ قبليّ، بتعبيريه الرئيسيين: الحرب والشّعر. إلى بني مخزوم، تنتمي عناصر مثل عنترة بن شدّاد العبسيّ والحطيئة الشّاعر. لذلك، من الصّعب أن يكون في نبوّة خالد بن سنان ما يعبّر عن منحى خصوصي نشأ في بني مخزوم أو اعتبارها تعبيراً عن توتّرات داخليّة بين عشائر عبس.

يذكر ابن الكلبي اسم عنصر كان في محيط خالد بن سنان في حادثة إطفاء "نار الحدثان"، وربّما كان من أتباعه وهو أبو حُليل (أو أبو خُليل) سليط بن مالك بن زهير. لا ينتمي هذا الرّجل إلى بني مخزوم (ينتمي إلى بني مالك بن زهير)، ما يعني أنّ "أتباع" خالد (أو مُصدِّقيه) كانوا يتوزّعون على مختلف عشائر عبس، وما يعني في النّهاية أنّ دعوته لا يمكن قراءتها في سياق تاريخ داخليّ لعشيرة بني مخزوم، وهو استنتاج كنا قد وصلنا إليه من باب آخر.

- **الإسلام: فرصة للتوثيق عن "الجاهليّة:** وردت بواسطة ابن الكلبي أسماء بعض العناصر ضمن التّسعة الّذين وفدوا على الرّسول محمّد وهم: أبو الحصين بن لقمان، سباع بن قيس، هدم بن مسعود، بشر بن الحارث، قنان بن دارم. قد يكون من المفيد تقصّي ماضي هذه العناصر العبسيّة الّتي اندرجت مبكّراً في الأمّة. نأمل أن تصِلنا، حتى عرضياً ولا إرادياً، بعض الإيحاءات المساعدة على فهم المناخ الفكري أو العِقدي الّذي أحاط بدعوة خالد بن سنان أو نتج عنها. يساعد على هذا التّقصّي ما يشهده التّوثيق من كثافة. فابن الكلبي ليس المصدر الأمثل أو الأكمل إذ وصلتنا أسماء العناصر العبسيّة التّسعة بواسطة ابن سعد[1] في نصّ قدوم وفد بني عبس سنة الوفود، كما وصلتنا

من بني بجاد:

خراش بن جحش، كتب إليه النّبيّ فمزّق كتابه، ربيع بن خراش، تكلّم بعد موته، هدم بن مسعود، أحد التّسعة، بشر بن الحارث، أحد التّسعة.

من بني عوذ بن غالب:

قنان بن دارم، أحد التّسعة وأبلى في وقائع خالد بن الوليد بالشّام، ومنهم بنو زياد، كانوا من أشراف العرب (الرّبيع بن زياد، الكامل، عمارة بن زياد، الوهّاب، وهو دالق، أنس بن زياد (الخيل)، قيس بن زياد الحفاظ) ومنهم عروة الصّعاليك، الشاعر.

[1] ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ١/ ٢٩٦.



في كتب التّراجم بحكم قرب بعضهم من دائرة الحديث[١].

يقول ابن سعد:

> قال: أخبرنا هشام بن محمّد بن السّائب الكلبي قال: حدّثني أبو الشّغب عكرشة بن أربدْ العبسيّ وعدّة من بني عبس، قالوا: وفد على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، تسعة رهط من بني عبس، فكانوا من المهاجرين الأوّلين، منهم: ميسرة بن مسروق، والحارث بن الرّبيع وهو الكامل، وقنان بن دارم، وبشر بن الحارث بن عبادة، وهدم بن مسعدة، وسباع بن زيد، وأبو الحصن بن لقمان، وعبد الله بن مالك، وفروة بن الحصين ابن فضالة، فأسلموا...
>
> قال: أخبرنا محمّد بن عمر قال: حدّثني عليّ بن مسلم اللّيثيّ عن المقبريّ، عن أبي هريرة قال: ... وسألهم الرسول عن خالد بن سنان، فقالوا: لا عقب له، فقال: نبيّ ضيّعه قومه، ثمّ أنشأ يحدّث أصحابه حديث خالد بن سنان.

- **ميسرة بن مسروق**: أخباره في كتب الطّبقات قليلة، وحين وجودها تتعلّق بالمرحلة الإسلاميّة، وهي قليلة الفائدة في موضوعنا الحاليّ. ترد إشارة في **طبقات ابن سعد**[٢] تقول إنه كان يحمل راية عليّ بن أبي طالب في المسير، ويرد في **أسد الغابة**[٣] وفي **الاستيعاب**[٤] وفي **الإصابة**[٥] أنّه شهد حجّة الوداع، وأنّ الرسول عقد له لواء عبس، وأنّه كان على صدقات قومه زمن أبي بكر وشهد اليمامة وفتح الشّام، ويرد، بإسناد إلى الواقديّ، أنّه "أوّل من أطْلع درب الرّوم من المسلمين". أمّا عن ماضيه القبإسلامي، فيغيب اليقين حتّى في مسألة انتمائه العشائري، إذ يرد اسمه باختصار في التّراجم. ابن حجر فقط يقول إنه ينتمي

---

١ ترد الأسماء نفسها في ابن حجر، **الإصابة**... ١/ ٢٩٥-٢٩٦، مع بعض الاختلاف.

٢ ابن سعد، م. ن. ٣/٢٥، عن سعيد بن جبير.

٣ ابن الأثير، **أسد الغابة**...، ٥/٢٨٥، ترجمة رقم ٥١٤٨.

٤ ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ترجمة رقم ١٤٨٨.

٥ ابن حجر، **الإصابة**...، ٦/٢٣٨، ترجمة رقم ٨٢٨٧.



إلى بني الهدم بن عوذ دون أن يورد تسلسلاً واضحاً، ولا يرد له ذكر في نسب عبس عند ابن الكلبي. لا تسعفنا موسوعات الأدب والأخبار بأيّ إنارة حتى عرضيّة[1]. كلّ ما يمكن الاحتفاظ به في النّهاية هو صورة شخصيّة "غارقة" في القبليّة التّقليديّة، مع صدارة في الأدوار العسكريّة، وبعض الدّراية بمسالك أطراف بلاد الشّام.

- **الحارث بن الرّبيع** وهو الكامل: ترد له ترجمة في **الإصابة**[2] و**أسد الغابة**[3] فيها أنه ينحدر من بني زياد، من بني الهدم بن عوذ، كبار أشراف عبس في الجاهليّة، وهو ما يتوافق مع ابن الكلبي. تتكاثر النّبذ والإشارات، سواء في كتب التّراجم أم كتب الأدب والأخبار، لوالده الربيع بن زياد، ولشرفه في الجاهليّة ولبعض أخباره في بلاط النّعمان بن المنذر (القصّة مع لبيد بن ربيعة عند النّعمان بن المنذر). يرد كذلك ذكر لأعمامه: الربيع الكامل، وعمارة الوهاب، وأنس الفوارس، وقيس الحافظ بنو زياد. تتواتر أخبارهم كثيراً في **النّقائض** و**الأغاني** إذ كانوا في محور وقائع داحس والغبراء[4]. لكن ما يثير الانتباه أن لا شيء عن الحارث بن الربيع، سواء في كتب التّراجم أم كتب الأدب والأخبار[5]. لا يبقى من احتمال إلا أنّ يكون الحارث ينتمي إلى جيل ما بعد داحس والغبراء، بمعنى أنّ حياته جرت بعد مقتل عمارة والرّبيع في أتون الصّراع مع ذبيان، وأنّ انضمامه إلى الإسلام فيه ربّما ما يشبه البحث عن أفق جديد.
- **قنان بن دارم**: ترد له ترجمة في **الإصابة**[6] و**أسد الغابة**[7]. ينتمي قنان إلى بني عوذ بن غالب وترد إشارات إلى دوره في فتوح الشّام، لكن تغيب الأضواء عن حياته

---

١ أجري البحث في المصادر التّالية: **النّقائض، الأغاني، نشوة الطّرب في تاريخ جاهليّة العرب، خزانة الأدب، صبح الأعشى، كتاب المعارف، عيون الأخبار، كتاب المنمّق، كتاب المحبّر، كتاب الاشتقاق، الأمالي**. انظر فهارس الأعلام.

٢ ابن حجر، م. ن. ١/ ٥٧٢، ترجمة رقم ١٤٠٧.

٣ ابن الأثير، م. ن. ١/ ٣٩١ ترجمة رقم ٨٨٠.

٤ أبو عبيدة: **كتاب النقائض**، ٨٨، ٩٢، ١٠٤، ٦٥٤، ٦٧٩، ١٠٧١.

٥ انظر الفقرة السابقة.

٦ ابن حجر، م. ن. ٥/ ٤٥٤، رقم ٧١٣٨.

٧ ابن الأثير، م. ن. ٤/ ٤١١، ترجمة رقم ٤٣١٥.



قبل ذلك، سواء في كتب التّراجم أم كتب الأخبار والأدب[1].

- **بشر بن الحارث بن عبادة**: يغيب اسمه من **أسد الغابة** ومن **الاستيعاب**، ولا ترد له سوى ترجمة مقتضبة في **الإصابة**[2]، لا يرد فيها ما ينير سيرته قبل الإسلام سوى انتمائه إلى بني بجاد بن غالب، وهم فرع يجتمع مع مخزوم في مستوى مالك. لا يرد له ذكر في كتب الأخبار والأدب[3].
- **هدم بن مسعدة**[4]: تغيب ترجمته في **الإصابة** لكن ترد له ترجمة مقتضبة في **أسد الغابة** لابن الأثير[5] يقتصر مضمونها على أنّه أحد التّسعة وأنّه ينتمي إلى بني بجاد.
- **سباع بن زيد**[6]: ترد له ترجمة في **الإصابة**[7] وأخرى في **أسد الغابة**[8] فيهما أنّه ينتمي إلى بني مخزوم، لكن تغيب كلّ معلومة عن ماضيه الجاهليّ كما يغيب ذكره من كتب الأخبار والتّواريخ[9].
- **أبو الحُصين بن لقمان**: ترد له ترجمة في **أسد الغابة**[10] وأخرى في **الإصابة**[11] ويحيل ابن حجر من ترجمة أبو حصين العبسيّ[12] إلى ترجمة لقمان بن شبّة بن معيط، وهو أبو الحصين العبسيّ. لا يرد في هاتين التّرجمتين، ولا في كتب الأخبار والأدب، ما يتيح إطلالة على حياتِه في المرحلة الجاهليّة. الثابت فقط انتماؤه إلى بني مخزوم.

---

١ أجري البحث في المصادر المذكورة في الهامش رقم ٦٢.
٢ ابن حجر، م. ن. ١/ ٢٩٥، ترجمة رقم ٦٥٥ ز. يغيب من **أسد الغابة** ومن **الاستيعاب**.
٣ أجري البحث في المصادر المذكورة في الهامش رقم ٦٢.
٤ يرد في ابن الكلبي، ابن مسعود، انظر أعلاه.
٥ ابن الأثير، م. ن. ٥/٣٨٩، ترجمة ٥٣٤٥.
٦ يرد في ابن الكلبي: ابن قيس، انظر أعلاه.
٧ ابن حجر، م. ن. ٣/ ٢٨، ترجمة رقم ٣٠٨١.
٨ ابن الأثير، م. ن. ٢/ ٣٢٢.
٩ أجري البحث في المصادر المذكورة أعلاه في الهامش رقم ٦٢.
١٠ ابن الأثير، م. ن. ٦/٧٥، ترجمة رقم ٥٨١٢، كذلك ابن ماكولا، **الإكمال**، ٢/٧٠.
١١ ابن حجر، م. ن. ٧/ ٩٠، ترجمة رقم ٩٧٦٢. ترد إشارة إليه في ترجمة بشر بن الحارث ويسمّيه بن حجر أبي حصين بن لقيم، ترجمة ٦٥٥ ز.
١٢ ابن حجر، م. ن. ٥/٦٨٤، ترجمة رقم٧٥٥٧، ترد إشارة في الهامش تقول إن إحدى النسخ يرد فيها شيبة عوضاً عن شبّة.



- **عبد الله بن مالك:** ترد له ترجمة في **الإصابة**[1] وأخرى في **أسد الغابة**[2]، ويبدو فيهما بعض التّردد في نسبته. الأرجح أنّه ينحدر من بني المعتمّ، فرع مستقل، ينحدر مباشرة من قطيعة بن عبس، ولا يفصّل نسبه ابن الكلبي. ما يرد من معلومات لا يتعدّى إشارة إلى دوره في القادسيّة ولا يرد سواء في كتب التّراجم أو الأخبار والأدب شيء عن ماضيه في الجاهليّة[3].
- **فروة بن الحصين بن فضالة:** يرد في **الإصابة**[4] مع اختلاف طفيف في الاسم إذ يقول قرّة عوضاً عن فروة. ترد له ترجمة في **أسد الغابة**[5] وترد نسبته لبني جذيمة لكن لا شيء عن ماضيه الجاهليّ.

– **الحصيلة:** يغيب ما هو خصوصي.

أ – في مستوى القبيلة، لا نسجّل في لحظة الاندماج في الإسلام حضوراً لعشائر من عبس دون أخرى. ينتمي عناصر الوفد ويتوزّعون بصورة طبيعيّة على مختلف العشائر: ثلاثة عناصر من عوذ بن قطيعة، عنصران من بجاد، عنصران من مخزوم، عنصر من بني المعتم (فرع قديم)، عنصر من جذيمة. تلتقي هذه الملاحظة، المتمثّلة في "غياب كلّ خصوصيّة قد تميّز الفروع عن بعضها بعضاً"، مع استنتاج سابق أوصلنا إليه النّظر في ما وصلنا من أخبار عبس في الجاهليّة بواسطة مصادر النّسب، إذ تبيّن أنّ كلّ الفروع كانت "غارقة" في قبليّة تقليديّة.

ب – **في مستوى ثقافة القبيلة**، وفي هذه اللّحظة التّاريخية المهمة المتمثّلة في الاندماج في مشروع الإسلام والفتح، ما نلحظه هو غياب كل مؤشّر يدلّ على وجود ثقافة "روحيّة" أو سياسيّة خصوصيّة، بمعنى: لا يتوفّر أيّ دليل على أثر فكري أو سياسيّ خلّفته حركة خالد بن سنان. كانت رغبة هذه العناصر تتجه إلى صورة واحدة من الاندماج: الخروج للغزو[6].

١ ابن حجر، م. ن. ٢٤ /٢٢٤، ترجمة رقم ٤٩٣٦.
٢ ابن الأثير، م. ن. ٣/٣٧٧.
٣ أجري البحث في المصادر المذكورة هامش ٦٢.
٤ ابن حجر، م. ن. ٥/٤٣٤، ترجمة رقم ٧١٠٧، يشير ابن حجر إلى صيغة أخرى.
٥ ابن الأثير، م. ن. ٤/٤٠١، ترجمة رقم ٤٢٨٧.
٦ ابن سعد، م. ن. ١/٢٩٦.



٥ - الدور التاريخي والتّراث الفكري لخالد بن سنان

- **مشكلة المكان:** عوامل كثيرة لا تساعد على معرفة دقيقة بالجغرافيا الّتي جرت فيها حياة خالد بن سنان. أوّلها متأتّ من طبيعة الأدب التّاريخي العربي المتعلّق بالجاهليّة. بقدر ما يبدو هذا الأدب ثريّاً بتسميات العناصر البشريّة من أفراد وجماعات، يبدو قليل الاكتراث بالجغرافيا، وحين ترد بعض الإشارات، فهي عابرة وغير دقيقة، ولا تعطينا أيّ ضمان لأن تكون حياة خالد جرت في ذلك المكان. يرد بواسطة الجاحظ أنّ خالداً من أهل شرج وناضرة، ويقول ياقوت إنّهما ماءان لعبس، لكن لا يعطي تحديداً جغرافيا دقيقاً للمكان سوى القول في شأن ناظرة، بإسناد إلى ابن دريد، إنّه جبل من أعلى الشّقيق[١]. لا يرد شيء عن هذين المكانين في عدد كبير من المصادر الجغرافيّة[٢]. في **الأغاني** فقط، يرد خبر عن أوس بن حجر جرى فيه ذكر لوقائع بين شرج وناضرة، لكن يرد في هذه الرواية أنّهما من أرض بني أسد[٣].

العامل الثّاني غير المساعد على معرفة المكان ينبع أيضاً من طبيعة التّنظيم البشريّ والسّياسيّ. فقبيلة عبس، إضافة إلى أنّها متحرّكة، كانت كما تبيّن في فقرة سابقة قبيلة مُندرجة طوال القرن السّادس في صراعات عنيفة زادت في حراكها الجغرافي، والمعلوم من واقع القبائل أنّه عند النّصر، تتمدد القبيلة على مواطن المهزومين، وعند الهزيمة، تنكفئ في مواطنها الأصليّة.

- **"نار الحدثان"، أين؟** يتوفّر عنصر جغرافي يتمثّل في الإشارات المتعددة إلى "نار الحدثان" (أو الحرّتان)، ورغم أنّ ذكر "الحدثان" يرد من بين أمكنة كثيرة جرت فيها حياته، فإنّه يمثّل نقطة إرشاد ثمينة، وقد يمثّل محور الجغرافيا الّتي جرت فيها حياته. لكن يطرح التّحديد الجغرافي لهذا المكان صعوبات إضافيّة. تختلف المصادر في تسمية المكان، وحين تتفق على التّسمية، تختلف في شأن المكان المقصود بها.

- **"نار الحدثان" أم "نار الحرّتان"؟** يرد في قسم من المصادر "الحرّتان"، أي مثنّى

---

١ ياقوت، **معجم البلدان**. ٥/ ٢٥٢، ابن سعيد الأندلسي، م. ن. ١/ ٣٨٨.
٢ تم البحث في فهارس **المكتبة الجغرافية العربية** بأجزائها الثمانية (B.G.A نشرة بريل).
٣ الأصفهاني، **الأغاني**، ١١/ ٧٢، نشرة بيروت: دار إحياء التراث.



حرّة. يقول الثعالبي[1]: "نار الحرّتين في بلاد عبس..."، ويذكر بيتاً لأحد الشّعراء ترد فيه التّسمية بهذا الشّكل[2]، ويعطينا هذا البيت ما يشبه الحجة على وثوقه ممّا يروي. ترد التّسمية نفسها كذلك بواسطة الجاحظ[3]، يقول: "نار الحرّتين في بلاد بني عبس".

يختلف الأمر في قسم آخر من المصادر، إذ ترد صيغة "نار الحَدَثان"، ومنها مصادر لها درجة عالية من الوثوق مثل ابن الكلبي. ترد هذه التّسمية عنده في مناسبتين: مناسبة أولى وهو يتحدّث عن خالد بن سنان، ومناسبة ثانية وهو يتحدّث عن رجل قام معه في حادثة إطفاء النّار[4]، كذلك يرد " نار الحَدَثان" في إحدى الرّوايات الواردة في **تاريخ المدينة** لابن شبة[5]، حيث يقول: "تخرج من حرّة أشجع".

لا ترد للمكان تسمية معيّنة في ما ينقل المسعودي، ويكاد يعفينا من البحث عن موقع محدّد حين يقول "نار تنتقل"[6]. ترد في **تاريخ المدينة** لابن شبّة أيضاً رواية تسوق الواقعة وتقول: "سالت عليهم نار من حرّة النّار في ناحية خيبر"[7]، وفي رواية أخرى: "كانت نار تستوقد في أرض قريب من أرض بني عبس"[8]، لكن يرد في **المنتظم**[9] ما يخالف كلّ ما سبق، إذ يقول: "نار بالبادية بين مكّة والمدينة"، وهو ما يوحي من جديد بأن حياة خالد أو على الأقل بعض نشاطه كان في الحجاز.

– **ما هي الصّيغة الصّحيحة؟** بما أنّ الأمر يتعلّق بإطفاء نار بركانيّة، يميل الذّهن إلى أن تكون الصّيغة الصّحيحة هي "الحرّتان"، مفردها حرّة، والحرّة لغة هي الأرض المرتفعة الّتي تنتشر فيها الأحجار النّخرة في محيط البراكين الخامدة. يتبادر إلى الذّهن كذلك أنّ صيغة حدثان نتجت عن مجرّد خطأ في النّقل (تصحيف) سبّبه التّقارب في شكل كتابة الكلمتين: حرّتان/ حدثـان، ومحدوديّة معرفة النّاقلين المتأخّرين بموضع لم تكسبه مصادفات التّاريخ أيّ حال من أحوال الأهمّيّة بعد الإسلام.

١ الثّعالبي، **ثمار القلوب**، ص ٥٧٣.
٢ ونار الحرّتين لها زفير يُصم له الرجل السميع.
٣ الجاحظ، م. ن. ٤/٤٧٦–٤٧٨.
٤ ابن الكلبي، م. ن. ص ٤٤٢ و٤٤٩.
٥ ابن شبة، م. ن. ص ٤٢١.
٦ المسعودي، م. ن. فقرة رقم ١٣١.
٧ ابن شبة، م. ن. ص ٤٢٤.
٨ ابن شبة، م. ن. ص ٤٢٥.
٩ ابن الجوزي، **المنتظم**، ٤٠٥.



لكن بشيء من التّأمّل، تقفز إلى الذّهن صعوبة منطقيّة تحول دون قبول صيغة "الحرّتان" (مثنّى حرّة)، فحادثة إطفاء نار الحرّتين (ولا يهم كثيراً في سياقنا الحاليّ هل هي واقعة أم متخيّلة)، لا يمكن أن تحدث إلا في حرّة واحدة، ولا يمكن أنّ يكون خالد أطفأ حرّتين في الوقت نفسه. بهذا، يصبح الشّرط المنطقي لصحّة صيغة "الحرّتان" هو أن يكون هذا الاسم يعني مكاناً واحداً (كأن نقول القصران أو الجِسران ويكون المقصود مكان واحد) وأن تحفظ لنا المصادر، الجغرافيّة منها خاصة، مكاناً بهذا الاسم. لكن، رغم أنّ ياقوت[1] يذكر الكثير من حِرار الجزيرة، ترد في معجمه متتالية في فقرة عنوانها: "ذكر حِرار الجزيرة"، لا يرد في معجمه مكان يحمل اسم "الحرّتان"، ما يعمّق الشّكوك في صحّة هذه الصّيغة.

لنعد الآن إلى الصيغة الثّانية: الحَدَثان، رغم ما يبدو فيها ظاهريّاً من غرابة.

خلافاً لما سبق في شأن صيغة "الحرّتان"، ترد "الحَدَثان" عند ياقوت كاسم لمكان[2] يخصص له مدخلاً مستقلاً يقول فيه: "وقد ذكرنا في "أجا" أنّ الحَدَثان أحد إخوة سلمى لحق بموضع الحرّة فأقام به فسمّي الموضع باسمه"، ويورد بيتاً من الشّعر يرد فيه الحَدَثان كاسم مكان. لا يعطي في هذا المدخل تحديداً جغرافيا دقيقاً، لكن يرد التّحديد في مادّة "أجا"، حيث يكتب ياقوت[3]:

> قال الزّمخشري: أجا وسلمى جبلان عن يسار سميراء، وقد رأيتهما، شاهقان...، وقال أبو عبيد السّكوني: أجا أَحدُ جبليْ طئ وهو غربِيّ فَيْد، وبينهما مسيرة ليلتين وفيه قرى كثيرة؛ قال: ومنازل طئ في الجبلين عشر ليالٍ من دون فَيْد إلى أقصى أجا، إلى القُريّات من ناحية الشّام، وبين المدينة والجبلين، على غير الجادة، ثلاث مراحل، وبين الجبلين وتيماء جبال ذكرت في مواضعها من هذا الكتاب، منها ديْر وغَريان وغسل. وبين كلّ جبليْن يوم. وبين الجبلين وفَدَك ليلة. وبينهما وبين خيبر خمس ليال.

في ضوء هذا، تصبح صيغة "الحدثان" هي الصيغة الأصح، والمقصود بها هضبة

١ ياقوت، م. ن. ٢/٢٤٥.
٢ ياقوت، م. ن. ٢/٢٢٧.
٣ ياقوت، م. ن. ١/٩٤.



من الهضاب، قريبة من حرّة سلمى، وتحيل الجغرافيا على مكان يقع على الحدود بين نجد والحجاز. لذلك، يبدو لنا من قبيل الخطأ ما ذهب إليه كثيرون من محقّقي النّصوص، ومنهم عبد السّلام هارون محقّق كتاب **الحيوان** للجاحظ[1] حين كتب هامشاً يشرح فيه كلمة "الحرَّتان"، يقول فيه: "الحرّتان هما حرّة ليلى، لبني مرّة، وحرّة النّار لغطفان... أمّا حرّة ليلى، فهي من وراء وادي القرى من جهة المدينة، وحرّة النّار قريبة من حرّة ليلى قرب المدينة". رغم صحّة هذه المعلومات الّتي أخذها من ياقوت، فهي تتعلّق بأمكنة أخرى مختلفة عن المكان الّذي جرت فيه واقعة "نار الحدثان". لا شكّ أن أصل الخطأ هو الانطلاق من تسمية "الحرّتان".

– **ما معنى الحدثان؟** ليس من النّادر أن يمثّل البحث الفيلولوجي فرصة لتعميق معنى الشّواهد التّاريخيّة، ولا سيما أنّ المصادر اللّغويّة ثريّة بالمادة المساعدة على تعميق هذا البحث. يورد ياقوت، مسنداً كلامَه إلى علماء بالأخبار، ما يشبه التأويل لأصول التّسمية، يقول فيه[2]:

> وذكر العلماء بأخبار العرب أنّ أجا سمّي باسم رجل وسمّي سلمى باسم امرأة. وكان من خبرهما أنّ رجلاً من العماليق يقال له أجا بن عبد الحي، عشق امرأة يقال لها سلمى. وكانت لها حاضنة يقال لها العَوجاء. وكانا يجتمعان في منزلها حتّى نذر بها إخوة سلمى وهم الغميم والمضلّ وفدك وفائد والحدثان وزوجها... [فقتلوا أجا وسلمى وسمّي كل مكان بمن قتل فيه] وأَنِفوا أن يرجعوا إلى قومهم، فسار كلّ واحد إلى مكان فأقام به فسمّي ذلك المكان باسمه.

نحن دون شكّ أمام تأويل خُرافي كثير الانتشار في الأدب الجغرافي العربي القديم. لذلك، لا تبدو قيمة كبيرة لما يورده ياقوت، ويكفي التّدليل على ذلك بغياب هذا الاسم، بصفته اسم علم، من التّداول في أدب الأنساب العربية على الإطلاق.

تتوفّر إنارة مهمة في كتب اللّغة، ووجه الأهميّة فيها أنّها تقودنا إلى فهم أبعاد

---

١ ياقوت، م. ن. ٤/٤٧٦.

٢ ياقوت، م. ن. ١/ ٩٥.



أخرى لما يسند إلى خالد بن سنان. الحَدَثان (هكذا بالمفرد) تعني لغةً الدّهر[1]. بصورة معقولة، يتبادر إلى الذّهن أنّ يكون أصل هذه التّسمية عند العرب القدامى، وفي أزمنة من العسير ضبطها، هو اعتبار أنّ تلك النّار هي "نار الدّهر". من القابل للتّصوّر، ولا سيّما إذا أعدنا المسألة إلى حدود الوعي الإنساني في العصر القديم، أنه وقع ما يشبه الرّبط بين نار مشتعلة على فوهة هضبة من هضاب الصّحراء، وبين مفهوم الدّهر. كذلك، يمكن أن تكون قد ساعدت على الانبهار بهذه النّار بعض خصوصيّاتها الماديّة، ومنها اشتعالها دائماً، أو انتقالها من فوهة إلى أخرى، مثلما توحي بذلك الرّواية الواصلة بواسطة المسعودي حين يقول: "نار تنتقل". يصبح من الوارد، كذلك، أن تكون هذه النّار قد اكتسبت هالة من القداسة وتكامل الإعجاب بها مع تلك الدّيانة العربيّة القديمة القائلة بالدّهر (الدهريّون). هل قاوم خالد بن سنان انتشار هذا المعتقد القديم؟ ذلك ما سنقف عليه بعد فحصنا الشعائر الّتي كان خالد يؤدّيها في محيط النّار.

من هذا المنطلق، يمكننا أن نقارب الأسباب الأصليّة لغموض هذه التّسمية في المصادر. يمكننا أن نتصوّر أن التّسمية الأقدم للمكان كانت "حرّة نار الحدثان"، بمعنى حرّة نار الدّهر المشتعلة، وأنّ المعنى الأصلي هو "الأرض الّتي تنتشر عليها حجارة سوداء وتوجد في وسطها نار تشتعل". في مرحلة ثانية، ونتيجة لطول التّسمية وقع اختصارها أحياناً على "نار الحَدَثان"، وأحياناً أخرى على حرّة النّار. لكن مع الزّمن صارت تسمية الحَدَثان بعيدة عن التداول، وشاع مصطلح الحرّتان أو الحرّة كتعويض لها[2]. تبقى المسألة مفتوحة على مزيد من التّقصّي الجغرافي.

– **واقعة إطفاء "نار الحدثان"**: ليس من الصّعب بالمنطق العام أن ننفي على حادثة إطفاء "نار الحدثان" وما يسند إلى خالد فيها كلّ أساس تاريخي، إذ يتبادر إلى الذّهن أنّ تكون مجرّد خرافة تبلورت في سياق "أسْطرة" دور خالد بن سنان في أزمنة متأخّرة عن الزّمن الّذي تحيل إليه القصّة. يتبادر إلى الذّهن كذلك احتمال أن تكون القصّة شاعت بـ"مُباركة" من أهل الحديث لتوفير أسباب تشبه أسباب النّزول عند المفسّرين، وذلك لتوفير مادّة تاريخيّة مسايرة ومكمّلة للحديث المتعلّق بخالد بن سنان،

---

١ ابن منظور، **لسان العرب**، ١٣١/٢، مادة حدث. أشار ياقوت إلى هذا المعنى في مادة حدثان واحتفظ بالتأويل الخرافي السّابق.

٢ ياقوت، م. ن. ٢٤٨/٢، يقول حرّة النار.



ويمكن الاستدلال على هذا الأمر بالمكانة الواسعة الّتي يوليها المحدّثون وكتّاب التّراجم لهذه الرواية. يتبادر إلى الذّهن كذلك احتمال آخر، لا يتناقض بالضّرورة مع الاحتمال السّابق، كأن تكون العناصر العبسيّة، بعد اندراجها في الأمّة وانتقالها إلى الأمصار وارتباط مصيرها بالإسلام، قد روّجت للقصّة في إطار ترويجها لتراثها القبلي الخصوصيّ، بغاية البحث لها عن مكان في فضاء ذهني هيمنت عليه منذ دولة الإسلام معتقدات المستقرّين من أهل الحجاز. لا غرابة في الأمر، فقد شهد المجتمع الإسلاميّ تبارياً حثيثاً بين ثقافات الجماعات البشريّة المختلفة، ورغم أنّ الإسلام كان في جوهره تجاوزاً لها، بقيت هذه الثّقافات تعبّر عن ذاتها ولو دفاعيّاً.

لكن رغم كلّ ما سبق، نستبعد أن تكون القصّة ذات طبيعة خرافيّة صِرفة، وذلك بسبب ما قادنا إليه النّظر في أخبار ما قبل الإسلام وفي حالات كثيرة، من قناعة بأنّ الكثير ممّا يأخذ في المصادر شكل الخرافة، ليس في واقع الأمر كذلك، بل هو انعكاس في إطار خرافيّ لحوادث أصليّة تأخذ شكل الخرافة لأنّ الذّاكرة التّاريخيّة متأخّرة زمنيّاً ومستجيبة لوظيفة جديدة للإخبار. لن يتّسع المجال لتناول صور التّداخل بين الخرافة والخبر.

في حال الرّوايات المتعلّقة بحادثة "نار الحَدَثان"، يثير انتباهنا ما يرد في نسيج الرّواية من إحالة على جغرافيا معيّنة كما رأينا، وما يرد من أسماء أشخاص حضروا واقعة "نار الحَدَثان"، ومن الصّعب أن نرى في هذه العناصر مجرّد إفرازات للخيال. لا تقتصر الأسماء الواردة على أسماء أشراف معروفين حتّى نتوقّع أن تكون أسماؤهم قد أدمجت إدماجاً لإضفاء المصداقيّة على الرّواية مثلما الحال في الكثير من الأخبار. تذكر الروايات المختلفة أناساً من "بسطاء القوم" في ما يبدو منهم مثلاً نِيار بن ربيعة، وعروة بن سنان بن غيث وهو – كما تدلّ على ذلك نسبته، عمّ لخالد بن سنان[1] ومنهم أبو حليل (أو أبو خليل) بن شدّاد بن مالك بن زهير[2]. دليلنا على تواضع مرتبتهم الاجتماعيّة هو غيابهما من دائرة الرّواية في كلّ مناسبة أخرى، سواء في أدب الأيّام أم أدب النّسب. نتيجة لذلك، يصبح في وجودهم ما قد يدلل على أنّ للواقعة أساساً من التاريخ الواقع.

يثير الانتباه كذلك أمر ثانٍ يتمثّل في أنّ وصف الواقعة يأخذ في المستوى الجزئيّ

---

١ ابن شبة، م. ن. ص ٤٢٩ و٤٣٢.

٢ ابن الكلبي، **جمهرة النّسب**، نشرة ناجي حسن ص ٤٤٣.



أشكالاً مختلفة من الصّعب أن تكون بناء خرافيّاً صرفاً، ومن الأيسر النّظر إليها على أنّها تحيل على تاريخ حادث. لنرصد في مرحلة أولى هذه الأشكال، ولنحاول في مرحلة ثانية النّظر في مضمونها بدقة.

أ – يرد في **تاريخ المدينة**[1] أنّ إطفاء "نار الحدثان" كانت عملاً إراديّاً من خالد بن سنان ليعبّر لقومه عن إعجازه ويدفعهم إلى اللإيمان بنبوّته. يقول بإسناد للشّعبي: "... خالد بن سنان دعا قومه إلى الإسلام، وأن يقرّوا له بالنّبوّة فأبوا، وكانت نار تستوقد في أرض قريب من أرض عبس. فقال لهم: إن أطفأت لكم هذه النّار، أتشهدون أنّني نبيّ؟ فقالوا: نعم".

ب – يرد في ابن شبّة[2] أنّ أحد زعماء عبس طلب من خالد بن سنان أن يطفئ نار الحدثان إنّ كان حقّاً نبيّاً. يقول بإسناد لراوٍ من عبس: "بعث الله خالد بن سنان نبيّاً إلى بني عبس، فدعاهم فكذّبوه، فقال له قيس بن زهير: إن دعوت فأسلت هذه الحرّة علينا ناراً – فإنّك إنّما تخوّفنا بالنّار – اتّبعناك".

جـ – يرد في ابن حجر[3] بإسناد إلى أبي عبيدة أنّ خالداً أطفأ "نار الحدثان" دفعاً للضرر عن قومه، بني عبس. يقول: "لم يكن في بني إسماعيل نبيّ غيره، وهو الّذي أطفأ نار الحرّة، وكانت حرّة ببلاد بني عبس يستضاء بنارها من مسيرة ثلاثة أيّام، وربّما سطعت منها عنق فاشتعلت في البلاد، فلا تمرّ على شيء إلا أهلكته".

د – يرد في **تاريخ المدينة**[4]، بإسناد إلى أبيّ بن عمارة العبسي، أنّ خالداً أرسله الله لإطفاء "نار الحَدَثان". يقول: "كانت بأرض الحجاز نار يقال لها نار الحرّتان تغشى الإبل بضوئها من مسيرة ثمانية ليال، وربّما خرج منها العنق فذهب في الأرض فلا يبقي شيئاً إلا أكله... وأنّ الله أرسل إليها خالد بن سنان، فقال لقومه يا قوم إنّ الله أمرني أن أطفئ هذه النّار الّتي قد أضرّت بكم، فليقُم معي من كلّ بطن رجل، فكان ابن عمارة قام معه من جذيمة... فخرج بنا...".

هـ – يرد في **تاريخ المدينة**[5]، بإسناد إلى الحكم بن موسى، عن ابن أبي الرّجال،

---

١ ابن شبة، م. ن. ص ٤٢٥.
٢ ابن شبة، م. ن. ص ٤٢٦.
٣ ابن حجر، م. ن. ٣/٣٧١.
٤ ابن شبة، م. ن. ص ٤٣٠.
٥ ابن شبة، م. ن. ص ٤٢٤ و٤٢١.



عن عبد الرّحمان بن أبي الزّناد، عن أبيه، أنّ نار الحرّة سالت وهدّدتهم في حياتهم وأرزاقهم فتطوّع خالد لإطفائها. يقول: "... سالت عليهم نار من حرّة النّار في ناحية خيبر والنّاس في وسطها... فقال لهم العبسي: ابعثوا معي إنساناً حتّى أطفئها من أصلها...". يرد هذا المضمون نفسه في **الإصابة** لابن حجر[1] بإسناد إلى عكرمة عن ابن عبّاس.

و – يرد في **مروج الذهب**[2]، دون إسناد: "... وذلك أنّ ناراً ظهرت في العرب فافتتنوا بها، وكانت تنتقل، فكادت العرب أن تتمجّس وتغلب عليها المجوسيّة، فأخذ خالد بهراوة ودخلها وهو يقول...".

ز – يرد في **المنتظم**[3] بإسناد إلى ابن عبّاس: "ظهرت نار بالبّادية بين مكّة والمدينة، وكانت طوائف من العرب يعبدونها، فقام رجل من عبس يقال له خالد بن سنان العبسي، فأطفأها".

رغم إجماع كلّ هذه الرّوافد على أنّ واقعة "نار الحدثان" معجزة أو خارقة خالد بن سنان (وظيفة الرّواية المركزيّة)، ما يُلاحظ أنها تتوزّع بعد ذلك على اتجاهين أو مضمونين مختلفين:

يرد مضمون أوّل في الروايات أ – ب – جـ يذكر الحادثة دون تعليل، أي للتّدليل على إعجاز خالد بن سنان وعلى نبوّته فقط، بمعنى: لا تثير فائدة ملموسة من إطفاء "نار الحَدَثان". لن نتوقّف كثيراً عند هذا الشّكل الأوّل لأنّه لا يُترجم سوى الوظيفة الطّبيعيّة للرّواية في حيّز العلم الإسلامي.

يرد مضمون ثان يضيف على البلاغ السّابق المتمثل في التّدليل على نبوّة خالد تعليلاً ماديّاً "معَقْلناً" للواقعة، بمعنى يحيل على واقع مادّيّ ملموس يقرّبنا من الظّروف التّاريخيّة الدّقيقة للواقعة. يمكننا حتّى التّمييز فيه بين تعليلين مختلفين:

١ – يرد تعليل أوّل في الرّواية د –هـ ملخّصه أنّ خالد بن سنان أطفأ "نار الحدثان" بسبب ما ألحقته من أضرار بالعبسيين.

٢ – يرد تعليل ثانٍ في الرّواية و – ز ملخّصه أنّ خالداً أطفأ النّار لأنّ النّاس افتتنت

---

١ ابن حجر، **الإصابة**، ٢/٣٧٢.

٢ المسعودي، م. ن. فقرة رقم ١٣١.

٣ ابن الجوزي، **المنتظم**، ص ٤٠٤–٤٠٥.



بها وكادت تغلبها المجوسيّة.

يبدو التّعليل الأوّل متعارضاً مع مضمون المصادر إذ تشهد المصادر أنّ النّار المنبعثة كانت مفيدة للنّشاط الرّعوي كما للسّفر والنّجعة. يرد في الثّعالبي[1] بشأن هذه النّار: "كانت ببلاد عبس إذا كان اللّيل فهي نارٌ تسْطَع في السّماء وكانت طيء تَنفش بها إبلهم من مسيرة ثلاثة ليال". نفشت الإبل يعني "تفرّقت فَرَعَت ليلاً من غير علم راعيها"[2]. يرد كذلك، ولو عرضياً، في إحدى الرّوايات الّتي يسوقها ابن حجر[3]، بإسناد إلى أبي عبيدة أنّ "حرّة عبس كان يستضاء بنارها من مسيرة ثلاثة أيّام".

تتجلّى أيضاً هشاشة هذا التّعليل بالضّرر من وجهة نظر منطقيّة عامّة أيضاً: لا يمكن تصوّر حدوث هذا الضّرر إلا ضمن جملة من الشّروط الجغرافيّة والبشريّة، منها وجود استقرار بشري دائم في محيط هذه الحرّة، في شكل قرى ومزارع، ووجود جغرافيا ضيّقة، كجغرافيا اليونان القديم على سبيل المثال. شروط غائبة من الجغرافيا الطّبيعيّة لشمال الجزيرة العربيّة كما من واقع العبسيين في القرن السّادس، حيث كانوا، كما ذكرنا، متحرّكين في مجال جغرافي واسع.

الخلاصة أن الرّبط بين واقعة إطفاء نار الحدثان، وبين ضرر ألحقته النّار بالعبسيّن، يبدو في شكل عنصر مدمج في الرّواية، قد تكون ساعدت على انتشاره فكرة "النّبيّ الصّالح لقومه"، الرافع الضرر عنهم، وهي فكرة شائعة في التّراث الشّرقي القديم.

أمّا التّعليل الثّاني، خلافاً للأوّل، فيبدو متناغماً مع مضامين الكثير من المصادر، وقد يمثّل منطلقاً جديّاً لفهم للمغزى التّاريخيّ لمسألة إطفاء "نار الحدثان"، وفي النّهاية "لنبوّة" خالد بن سنان. كانت عبادة النّار، أو بصورة أدقّ تعظيمها، وكذلك عبادة وتعظيم الجبال، شائعتين في القبائل العربية في الجاهليّة القريبة، ولا سيما في شمال الجزيرة ووسطها، ولم تكونا تقتصران على الدّائرة الإيرانية المجوسيّة فقط. تشير مصادر كثيرة، وفي الفترة القريبة من الإسلام، إلى نار المجوس[4] وإلى تفشّي عبادتها

1 الثعالبي، **ثمار القلوب**، ص ٥٧٤.
2 ابن منظور، **لسان العرب**، مادة نفش.
3 ابن حجر، م. ن. ٣٧١/٣.
4 الثعالبي، م. ن. ص ٥٧٧؛ الألوسي: **نشوة الطرب...** ٢٣٣/٢.



في بعض القبائل العربية. يقول الجاحظ[1] في فصل يعنونه "عبادة النّار وتعظيمها": "ما زال النّاس كافة والأمم قاطبة، حتّى جاء الله بالحقّ، مولعين بتعظيم النّار، حتّى ضلّ كثير من النّاس لإفراطهم فيها أنّهم يعبدونها"، ويرد بواسطة الجاحظ[2] نفسه ما يدل على اجتهاد المسلمين في مقاومة نار المجوس. يذكر ابن قتيبة[3] أنّ زرارة بن عدس التّميمي، وابنه حاجب بن زرارة كانا مجوسيّين (حاجب بن زرارة كان قد تزوّج ابنته). كذلك، يرد أن الأقرع بن حابس، وهو من المؤلّفة قلوبهم، كان مجوسيّاً، وأنّ أبا سود، جدّ وكيع بن حسّان، كان مجوسيّاً أيضاً. أمّا عن عبادة الجبال، فيرد في **الأغاني**[4] أن طيئاً كانت تعبد جبلاً أسود نهاهم الرّسول عن عبادته، وليس من العسير العثور على شواهد أخرى في المصادر. لذلك، يصير بعيداً عن التّصوّر أن يكون هذا التّعليل قد افتعل في أزمنة متأخّرة عن زمن الوقائع.

إلى كلّ هذه، يمكن إضافة بعض الإيحاءات الخفيفة الآتية، بصورة لا إرادية، من داخل الرّوايات المتعلّقة بمسألة إطفاء "نار الحدثان"، والدّالة على أنّ للأمر علاقة بمقاومة انتشار عبادة النّار: تمثّلت كرامة خالد (أو إعجازه) في إطفائها (وليس إشعالها)؛ مات لأنّ أتباعه لم يطبّقوا وصيّته لهم بألا يدعوه باسمه، ما يعني بشكل ما أنّ نبوّته فيها مقاومة للنّار وأنّ ما له من كرامة كان كافياً للتّفوّق على لهيبها.

على ضوء ما سبق، نحتفظ بأنّ العقيدة الّتي كان يروّج لها خالد بن سنان تمثّلت في مقاومة انتشار المجوسيّة وتعظيم النّار. مع هذا، لسنا مجبرين على الاعتقاد في انتشار واسع لهذه العقيدة، بل الأقرب أن كان انتشارها محدوداً في بعض الأوساط القبليّة وربّما كان أمراً حديث عهد. توفّر الرواية بعض الإيحاءات بأنّ عبادة النّار والجبال لم تنتقل إلى الجزيرة في شكلها الأصلي، بل تفاعلت مع الواقع المعاش عند قبائل شمال الجزيرة. الأقرب إلى التّصوّر أنّ الحرّات تحوّلت إلى أداة لرسم المجالات الرّعوية، أو تملّك الفضاء الرعويّ، وتفاعلت الفكرة مع صراع قديم بين الرّعاة: رعاة الخرفان والشّاة من طرف، ورعاة الإبل من طرف آخر. نستشف أيضاً هذا المعنى الأخير من

١ الجاحظ، م. ن. ٤/٤٧٨؛ الثعالبي، م. ن. ص ٥٧٧.
٢ الجاحظ، م. ن. ٤/٤٧٩.
٣ ابن قتيبة، **كتاب المعارف**، ص ٦٢١.
٤ الأصفهاني، **الأغاني**، ١٧/٢٤٨.



بعض الكلمات المُبهمة الّتي تُنسب إلى خالد بن سنان وهو يخرج من النّار سالماً، مكذّباً مزاعم ابن راعية المعزى الّذي ظنّه احترق[1]. لا غرابة في أن يخترق الواقع المعاش مستوى المعتقدات، أو أن تلعب المعتقدات دور الحاوية للصّراعات (أو في حالات أخرى للتّوازنات) التي تولّدها الحياة الماديّة. يبقى هذا في مستوى التّخمين لكنّه تخمين لا يتناقض مع واقع عبس في القرن السّادس وما تخلّله من صراع من أجل الحياة مع قبائل ذبيان وفزارة كما مع أسد وتميم.

- **أيّ شكل تاريخيّ للواقعة؟** ما من شكّ في أن الواقعة، في شكلها الّذي يرد في الرّواية لم تحدث، ولم يدخل خالد النّار. نميل إلى الاعتقاد، مع افتراضٍ حذِر، إلى أنّه بعد انتشار تعظيم النّار في الوسط العبسي، انتشرت ممارسة جملة من الشعائر، وأصبحت تمارس خاصة في محيط "نار الحَدَثان". قد يكون في دعوة خالد بن سنان مقاومة لهذه الشعائر بشعائر أخرى مضادّة تنزع القداسة على النّار، ومنها ما بقي في نسيج الرّواية: كان خالد يحمل عصا يخْتَطّ بها حَوْطة في الأرض لأصحابه، ويقرأ بعض الأدعية ليُغنيِهم عن بركة النّار، ويعِدهم ألا يمسُّهم سوء ما داموا وسط الحَوْطة المباركة، ثم يقترب من النّار، آخذاً بعصاه، مردّداً قوله وحكمته[2].

قد يبدو حمل العصا أو اختطاط حَوْطة في الأرض مجرّد "عادات" شرقيّة تعود إلى أقدم العصور ولا ترتبط بعصر مخصوص. لكن يرد في المصادر ما يتيح تجاوز هذه الرؤية الإتنوغرافيّة، ويدفع إلى الاعتقاد أنّ هذه "الوسائل" قد اكتسبت في المرحلة القريبة من العصر الإسلامي معانيَ جديدة. ففي الفترة الّتي عاش فيها خالد بالضّبط، نجد العصا في يد كثيرين من حكماء الجاهليّة، منهم قُس بن ساعدة الإيادي، أوّل ما اتّكأ على عصا ليخطب[3]، ما يعني أنّ العصا لم تبق في وظائفها التّقليديّة كمجرّد أنيس للرّعاة والمسافرين، بل تحوّلت إلى رمز للحكمة والقيادة. كذلك اختطاط الحَوْطة، إذ يبدو أنّه عرف تنشيطاً أو توظيفاً جديداً كما يدل على ذلك انتشار الحرم في أرجاء الجزيرة كافة في زمن قريب من الإسلام. تبقى هذه الأبعاد مفتوحة على مزيد من التّقصي.

١ انظر فقرة مقبلة في شأن أقواله.

٢ يرد الوصف الأدقّ والأقرب في ما يبدو لشكل الحادثة في ابن كثير، **البداية والنّهاية**، تحقيق علي شيري، بيروت: دار إحياء التّراث، ١٩٨٨، ١/٢٦٨.

٣ أبو هلال العسكري، **الأوائل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧، ص ٤٤.



قد يكون من المفيد الآن، بعد أن ارتسم الشّكل التّاريخي للواقعة، التّمعّن في بعض آليّات الخيال الرّوائيّ. لقد استعمل الرّواة مادّة تاريخيّة لحادثة تتمثّل في الشعائر الّتي مارسها خالد في محيط "نار الحدثان"، لكن لم يقتصروا عليها. لترسيخ فكرة الإعجاز، جعلوا خالداً يدخل النّار وينتصر عليها، لكن في الوقت نفسه جعلوا قومه في دور من أجهض على نصرِه حين لم ينفّذوا وصيّته بألا ينادوه باسمه. كان من الممكن أن تنتهي القصّة في هذا المستوى، أي بمقتله، لكن خيال الرّواة جعل خالداً يخرج من النّار ميّتاً وحيّاً في الوقت نفسه، وتبقى الفرصة قائمة لطرح مسألة الكينونة بعد الموت. من الطّريف أن تبقى مسألة الكينونة بعد الموت مسألة دون حلّ، ليس لِعجز عند خالد ولكن، من جديد بسبب أنّ قومه رفضوا نبش قبره. خلاصة الأمر أنّ نبوّة خالد، وإن كانت نبوّة، فهي نبوّة لم تتحقّق، وبهذه الصورة ترتسم في الأدب التّاريخي، أي بالصورة المطلوبة، صورة نبيّ ضيّعه قومه، وتبقى بكارة التّغيير للإسلام.

– **قوله أو أدبه:** لم يصلنا من أقوال خالد سوى جملة واحدة تنسب إليه وهو يخرج من النّار سالماً. ترد هذه الجملة بطرق مختلفة نرصدها عسى أن تكون موضوعاً لدراسة لغويّة مستقلّة قد تساعد على دراسة تطوّر اللّغة العربيّة بين الجاهليّة والإسلام:

- يرد بإسناد إلى عكرمة عن ابن عبّاس[1]، كان خالد يقول: "بدا بدا، كلّ هدى مؤدّى، زعم ابن راعية المعزى أنّي لا أخرج منها وثيابي تندى".
- يرد بإسناد إلى ابن أبي الزنّاد عن أبيه[2]: "هدياً هدياً، كلّ يهب مؤدّى، زعم ابن راعية الغنم أنّي سأخرج وثيابي لا تندى".
- يرد بإسناد إلى الشّعبي[3]: "اسم رب الأعلى، كلّ هدى مودّى، زعم ابن راعية المعزى أن لا أخرج منها وثيابي تندى".
- يرد بإسناد إلى خُليد بن القعقاع العبسي عن أبيه عن جدّه[4]: "هدّاً هدّاً كلّ خرْج مؤدّى، زعم ابن راعية المعزى أنْ لا أخرُج منها وجبيني يَندَى".

---

١ ابن شبة، م. ن. ٢/٤٢٢.
٢ ابن شبة، م. ن. ٢/٤٢٤.
٣ ابن شبة، م. ن. ٢/٤٢٥.
٤ ابن شبة، م. ن. ٢/٤٢٧.



- يرد بإسناد إلى زُريق بن حسين عن أصحابه وأبيه[1]: "كذبتَ ابن راعية المعزى، لأخرجن منها وثيابي تندى".
- يرد بإسناد لهشام بن محمّد، عن أبيه، عن أبي بن عمارة العبسي[2]: "بدا بدا، كلّ هدى لله موّدّى".
- يرد بإسناد لهشام بن محمّد، عن أبيه، عن أبي بن عمارة العبسي[3]: "بدا بدا، كلّ هدى لله مُؤدّى أنا عبد الله، أنا خالد بن سنان".
- يرد دون إسناد[4]: "كذب ابن راعية المعزى لأخرجنّ منها وجلدي يندى".
- يرد في **الإصابة**[5]: "عودي بدّاً، كلّ شيء يؤدّى، لأخرجنّ منها وجسدي يندى".
- يرد في **الإصابة**[6]: "بدا بدا بدا، كلّ هدى يؤدّى، زعم ابن راعية المعزى أنّي لا أخرج منها وثيابي تَندى".
- يرد في **البداية والنّهاية**[7]: "بدا بدا بدا كل هدى، زعم ابن راعية المعزى أنّي لا أخرج منها وثيابي بيدي".
- يرد في **الكامل**[8]: "يداً يداً كل هادي مُوراً إلى الله الأعلى، لأدخلنّها... وثيابي تند".
- يرد في ابن النّديم[9]: "بدا بدا، كلّ حقّ لله موّدّى، أنا عبد الله الأعلى، زعم ابن راعية المعزى أنّي لا أخرج منها أبداً".
- يرد في **مجمع الزّوائد**[10]: "بدا بدا كل بها مرَدّاً".
- يرد في **الحيوان**[11]: "كذب ابن راعية المعزى، لأخرجنّ منها وجبيني يندى".

---

١ ابن شبة، م. ن. ٢/٤٣٠.
٢ ابن شبة، م. ن. ٢/٤٣١.
٣ ابن شبة، م. ن. ٢/٤٣٢.
٤ ابن شبة، م. ن. ٢/٤٣٤.
٥ ابن شبة، م. ن. ٢/٣٧٠.
٦ ابن شبة، م. ن. ٢/٣٧٢.
٧ ابن شبة، م. ن. ٢/٢٦٨.
٨ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ١/٣٧٦.
٩ ابن النديم، م. ن. ٧/٢٩.
١٠ **مجمع الزوائد** ٨/٢١٣؛ يذكر هذا المرجع محقّق تاريخ المدينة لابن شبة، ٢/٤٢٢.
١١ الجاحظ، **الحيوان**، ٤/٤٧٦–٤٧٨.



- يرد في **مروج الذّهب**[1]: "بدا بدا كلّ هدى مؤدٍّ إلى الله الأعلى لأدخلنّها وهي تتلضّى ولأخرُجنّ منها وثيابي تندى".

لا تمثل هذه الجملة سوى إنارة محدودة لفكره ولدعوته، وتقتصر كما هو واضح بذكره الله الأعلى والقول إنّه عبد الله، على انتمائه إلى دائرة التّوحيد، وربّما يكون هذا هو الجانب الأهم الّذي جعله يدخل بصورة إيجابية دائرة الوعي الإسلاميّ. مع هذا، يبقى من العسير الإحاطة بأصول هذا التّوحيد. قد يتعلّق الأمر في الواقع بصورة من التّوحيد الشّعبي المبسّط والمختلط مع معتقدات شعبيّة قديمة كما تدلّ على ذلك الشعائر الّتي كان يمارسها في محيط "نار الحدثان".

إذا ما تجاوزنا دائرة المعتقد، يوحي مجمل القول بانّتمائه الأكيد إلى دائرة الثّقافة العربيّة. يتجلّى هذا في القيمة الجماليّة المسندة إلى الكلمة، وفي هذا التّرافق بين جمال الكلمة، وبين المقدّس، واستعمال جمال القول وسيلة للدّعوة وللتغيير. لئن كان جمال القول تقليداً عربياً قديماً، فإنّ في توظيف الحسّ الجمالي في سياق دعوة لها بُعدٌ عقدي ما قد يدل على تحوّل حدث في القرن السّابق لظهور الإسلام، تحوّلٌ بلغ أكمل تعبيراته في الإعجاز اللّغوي القرآني.

– **الصّخرة المباركة**: ينسب إلى خالد أنّه أعطى لقومه صخرة مباركة، وترد روايات مختلفة متّصلة بمسألة الصّخرة:

- يرد في **تاريخ المدينة**[2] أن لهذه الصّخرة وظيفة النّصرة في الحرب. ملخّص الرواية أنّ عشائر عبس كانت تتداول على حملها إلى أن جاء الدّور في حملها لبَني بجاد، حينئذ نهاهم زعيمهم قيس بن زهير عن حملها وأمرهم بإلقائها مخافة أن ينحصِر صيتهم وشرفهم في صخرة موروثة عن خالد بن سنان. استجاب بنو بجاد لرأي قيس بن زهير ودفنوا الصّخرة، لكن بعدَ ذلك، وفي أوّل حرب، انتصرت عليهم بنو فزارة.
- يرد في **تاريخ المدينة**[3] قيمة ثانية لهذه الصّخرة تتمثّل في أنّها وسيلة للاهتداء في المراعي، يدفنوها ثم يعودون على هديها. في هذه الرّواية مضمون غير

---

١ المسعودي، م. ن. ١/١٧٥، فقرة ١٣١.
٢ ابن شبة، م. ن. ٢/٤٢٨، بإسناد لمشايخ من بني فزارة.
٣ ابن شبة، م. ن. ٢/٤٢٩، بإسناد لزريق بن مخارق، عبسي من أهل القرن الثاني.



واضح المعنى يقول إن الصّخرة اختفت أو ضاعت منهم، وإنّ رجلاً منهم كشفها لهم. بقي لموضوع هذه الصّخرة المباركة أصداء وصلت حتّى العصر الإسلامي. حين التقى العبسيّون بالرّسول محمّد أعلموه بقصّتها وبما فعله نِيار من العثور عليها حين ضاعت. فقال: "أمّا خالد، فنبيّ ضيّعه قومه، وأمّا نِيار، فكاذب لعنه الله". تتواصل أصداؤها حتّى زمن آخر إذ تقول الرواية إنّ الرسول أرسل الحارث بن بِجاد العبسي لدعوة العبسيّين إلى الإسلام، ولمّا أبوا، قال بِجاد أبياتاً في هجائهم بدفنهم الصّخرة.

- يرد مضمون ثالث في **تاريخ المدينة**[1] يقول إن خالداً أمر العبسيّين أن يحفروا في مكان، فحفروا واستخرجوا منه حجراً كتب عليه بخطّ رقيق: "قل هو الله أحد، الله الصّمد"، فأمرهم بحفظه واستعماله في الاستسقاء، ونهاهم عن كشفه وإلا ذهبت بركته.

يتبادر إلى الذّهن – مثلما كان الأمر في شأن إطفاء "نار الحَدَثان" – أنّ الكُلّ لا يمثّل أكثر من إفراز خرافيّ باعتبار أنه طوال الأزمنة القديمة أسندت إلى الصخور درجات متفاوتة من القداسة، واخترق الاعتقاد فيها كل المعتقدات وتسلّل من الوثنية إلى الإسلام. لكن يبدو لنا أنّ في مسألة الصّخرة المباركة، رغم انعكاسها بصورة مشوّشة في الذاّكرة، ذاكرة الرّواة، ما يمثّل إطلالة تاريخيّة على واقع الثّقافة المتداولة في عبس في القرن السّادس.

ليس من العسير الانتباه إلى الصلة العضويّة لهذه الثّقافة بالاقتصاد الرّعوي إذ للصّخرة – كما هو واضح – وظيفة الاستدلال بها في المراعي، خشية التّيه في الفضاء أو دخول مجالات لقبائل أخرى. يرد في رواية ابن شبّة أنّ هذه الصّخرة اسمها "رِماس"، والرمس، يقول ابن منظور[2]، هو الصوت الخفيّ، ورمَس الشّيء يرمُسه رمساً، طمس أثره، دفنه وسوى عليه الأرض. ورمس الخبر: كتمه. تبدو هذه المعتقدات لا متناغمة مع الثقافة الرّعويّة فقط، ولكن على وجه التّحديد مع واقع عبس في القرن السادس حيث عرفت تخلخلاً في تركزها الجغرافي، وتنازعاً كبيراً للفضاء مع

1 ابن شبة، م. ن. ٢/٤٣٢، بإسناد لأبيّ بن عمارة العبسي.
2 ابن منظور، **لسان العرب**، مادة رَمَسَ.



قبائل أخرى. أمّا الوظائف الأخرى المسندة إلى الصّخرة كوسيلة للنّصرة في الحرب، كما للاستسقاء، فلا تبدو بدورها غريبة عن الثّقافة القبليّة، بل بالعكس، تبدو مترجمة لواقع الحياة لعبس في القرن السّادس. فحتّى زمن قريب من الإسلام كان من عادات العرب حمل أصنامهم أثناء الحرب والغارة.

بهذا، يصبح من الوارد أن يكون خالد نشّط بدعوته معتقدات قديمة شائعة في الأوساط القبليّة، فيها خليط من النّبوّة والشّعوذة، ونفهم بالمناسبة لماذا قامت آليّات الرّواية بما يشبه التّعويض حين جعلت على الحجر كتابة "قل هو الله أحد". دافع الرّواة أو القصّاص هو طمس الممارسة الوثنيّة لخالد بن سنان وتقديمه في صورة النّبي الصّادق غير المتناقض مع الإسلام، وفي النّهاية إعطاء السّند التّاريخي للحديث النّبويّ القائل إنّه "نبي ضيّعه قومه". لهذا السّبب نفسه، كانت صورة نِيار، الرجل الّذي عثر على الصّخرة، صورة سلبيّة، مثلما سيتبيّن ذلك. العامل الموجّه للرواية هو مناخ الثّقافة الإسلاميّة النّافي وراثة الإعجاز والنّبوّة.

- **من كان في محيط خالد؟ هل كان له أتباع؟** تشير الرّوايات المختلفة إلى عدد من الأشخاص كانوا في الدّائرة القريبة من خالد بن سنان، منهم من قام معه في واقعة نار الحَدَثان:

- عمارة بن مالك بن جزء (يرِد أحياناً حزن) بن شيطان بن حُذيم، من جُذيمة[1].
- أبو حُليْل (أو أبو خليل) سليط بن مالك بن زهير[2].
- عروة بن سنان بن غيث، وأمّه رقاش بنت صباح من بني ضبّة[3].
- نيار بن ربيعة بن مخزوم[4].
- عمارة بن زياد[5].
- قيس بن زهير بن جذيمة[6].

تتوفّر في سير بعض هؤلاء بعض العناصر الضامنة للوصف المعطى للواقعة. يرد الخبر

---

١ ابن الكلبي، **جمهرة النسب**؛ ابن العماد، **بغية الطلب**، ٧/ ٢٨.
٢ ابن الكلبي، **جمهرة النسب**، ص ٤٤٣.
٣ ابن شبة، م. ن. ٢/٤٣٢.
٤ ابن شبة، م. ن. ٢/٤٢٩.
٥ ابن حجر، **الإصابة**، ٢/٢٧٢.
٦ ابن شبة، م. ن. ٢/٤٢٦.



عن دور عمارة بن مالك[1] بإسناد إلى ابنه المباشر، أُبيّ ابن عمارة، وهو شخصيّة معروفة في دائرة الرّواية، يقول ابن الكلبي إنّه "أدرك النّبيّ صلى الله عليه وسلّم، وعاش حتّى أدرك محمّد بن السّائب (والد هشام)". إليه، يسند ابن حجر في **الإصابة** الرّواية المتعلّقة بقدوم المُحيّاة بنت خالد للرّسول[2]، ويرد راوياً لأخبار ابن شبّة[3]. تمثل كل هذه العناصر ضماناً لحضور والده عمارة[4] حادثة إطفاء "نار الحدثان" وضماناً إضافياً لتاريخيّة الواقعة عموماً.

– **فيمَ تمثّل دور هؤلاء المحيطين بخالد بن سنان؟** لا تثير الرّواية أي دور دقيق لهؤلاء إلى حدّ يدفع إلى الشّك هل كانوا فعلاً من أتباعه؟ كلّ ما في الأمر أنّ خالد بن سنان قال لقومه إنّ الله أمره أن يطفئ النّار، وطلب أن يقوم معه رجل من كلّ بطن من بطون عبس، فقام معه عشرة أفراد من عبس، وتأخذ الواقعة شكل الاستنفار المؤقّت الفاقد سوابِقه ولواحقه.

يثير الانتباه ما يتراءى من طيّات الرّواية من ضعف إيمان هذه العناصر القريبة منه بما كان يقوله خالد ويدعو إليه. يرد في **الإصابة**[5] في ترجمة خالد بن سنان، وفي **تاريخ المدينة**[6] مضمونٌ يبدو تاريخيّاً: "حين عزم خالد على إطفاء نار الحدثان قال له عمارة بن زياد: والله ما قلت لنا يا خالد إلا حقّاً، فما شأنك وشأن نار الحَدَثان، تزعم أنّك تطفئها؟". يرد كذلك في **تاريخ المدينة**[7] أن قيس بن زهير بن جُذيمة، وهو أيضاً من أبرز أشراف عبس[8]

---

1 ابن الكلبي، م. ن.؛ ابن العميد، **بغية الطلب**، ٢٨/٧.
2 ابن حجر، م. ن. ١١٦/٨، ترجمة رقم ١١٧٤٣.
3 ابن شبة، م. ن. ٤٣٠/٢.
4 تصل بطريقة مشوشة في كتب التراجم، انظر ابن حجر، م. ن. ٢٦/١، ترجمة رقم ٢٩؛ ابن الأثير، **أسد الغابة**... ٦٠/١، ترجمة رقم ٣١.
5 ابن حجر، **الإصابة**، ٢٧٢/٢.
6 ابن شبة، م. ن. ٤٣١/٢.
7 ابن شبة، م. ن. ٤٢٦/٢.
8 ابن الكلبي، **جمهرة النّسب**، ١٢٣؛ ابن حبيب، **المحبّر**، ٣٩٨، ٤٥٨؛ أبو عبيدة، **النّقائض**، ١٩٣؛ ابن دريد، **الاشتقاق**، ٢٧٧،١٠٨. يرد في ابن حبيب أنّ الرّبيع بن زياد الكامل وعمارة الوهّاب وأنس الخيل وقيس الحفاظ بنو زياد بن أبي سفيان بن عبد الله بن ناشب بن الهدم، هم الكمَلة من بني عبس أمّهم فاطمة بنت الخرشب الأنماريّة، ويرد في الاشتقاق أنّه كان يدعى دالق، والسّيف الدّالق هو المسلول، وذلك من كثرة إغاراته. انظر أيضاً أبو هلال العسكري، **جمهرة الأمثال**، ٣٤٤/١، الميداني، **مجمع الأمثال**، ١٩٤/١؛ البغدادي، **خزانة الأدب**، ١٦٣/٣؛ ١٣/٤؛ ٥١٢/٧، ٥١٤، ٥١٩، ٥١٨؛ ٢٤٩/٨، ٣٦٤، ٢٥٠، ٣٦٦؛ ٥٤٩/٩.



حين همّ بنو عبس بنبش قبر خالد عملاً بوصيّته، كان قيس ممن اعترض على نبش قبره. يرد أيضاً في محيط قصّة الصّخرة المباركة، لمّا دَالَ حمل الصّخرة على بني بجاد، أنّ قيس بن زهير، كان ممّن عارض ذلك قائلاً: "أما تعرفُنا العرب إلّا بصخرة ورَّثْناها خالد بن سنان؟ أَلْقُوها فلا تحملوها"، ونفَّذوا أمره ودفنوا الصّخرة. كذلك، يرد أنّ عُروة بن سنان بن غيث، ورغم أنّه فيما يبدو من أقارب خالد بن سنان، لم يكن شديد الحماسة لما يقوله خالد، وكان ينذر أتباعه بفشله في إثبات إعجازه[1]، وهو المقصود في الكلام المنسوب إلى خالد بـ"ابن راعية المعزى"[2]، لأنّ أمّه من بني رقاش بن الصّباح من بني ضبّة.

نِيار بن ربيعة بن مخزوم فقط يبدو في الرّواية[3] كأنّه وارث علم خالد بن سنان. حين ضاعت الصّخرة، تطوّع لمعرفة مكانها، وترد في فمه جملة مبهمة لكن قد يكون فيها إطلالة على العلم الّذي تركه خالد: "هي رَماسْ وأن لا يُزاغ إلا بأطراف القياس". لكن يبقى من الصّعب أن نعلم على وجه الدّقّة هل ظفر نِيار بالصّخرة أم لم يظفر، أم هل كان مؤمناً بدعوة خالد. يبقى من الوارد أنّ الرواية مستجيبة لوظيفة تأييد الحديث النّبوي. يرد أنّ الرسول محمّد أُخبر بمسألة الصّخرة فقال: "أمّا خالد بن سنان، فنبيّ ضيّعه قومه، وأمّا نِيار، فكاذب لعنه الله". تبقى صورة نِيار صورة سلبيّة إلى حدّ أنّه كان موضوع هجاء لأحد شعراء عبس في الإسلام[4].

– **الخلاصة**: تناولنا في متن هذه المقالة الكثير من المسائل الفرعيّة، سواء منها المتّصلة بمنطق الرّواية أم بمضامينها التي يمكن اعتمادها. لذلك، نعود في الخلاصة إلى المستوى التّاريخي العام لوضع هذه الشّخصيّة في سياقها والكشف عن دلالاتها:

– يبدو أن الأهميّة والشّهرة الّتي اكتسبها خالد بن سنان في دائرة الأدب التّاريخي العربي بمختلف اتجاهاتها، ودمجه وسط دائرة النبوّات التّوحيديّة، كانتا بأثر الحديث النّبوي في شأنه ("نبيّ ضيّعه قومه"). كان لا بد أن تُفرز الرّواية التّاريخيّة العربيّة الإسلاميّة تاريخاً مرافقاً، وأن توفّر شيئاً يشبه أسباب النّزول في علم التّفسير. أمّا في

---

١ ابن شبة، م. ن. ٢/٤٢٨.

٢ انظر الفقرة أعلاه المتعلقة بأقواله.

٣ ابن شبة، م. ن. ٢/٤٢٩.

٤ يرد بيت لمنجاب، أحد بني ربيعة بن مخزوم، الملقب بمنقار، يقول:

أمّا نيار فإن الله يلعنه ... وكلّ من يلعن الرحمان في النار



مستوى الحقيقة التّاريخيّة، فيبدو أن خالد بن سنان كان قدّيساً عربياً تقليديّاً، معترف له في محيطه القريب ببعض البركات. توفّر الشعائر التي كان يمارسها الحجة الكافية على ارتباط فكره بأقدم طبقات المعرفة التّقليديّة العربية، وتمثّل بالمناسبة إطلالة جدّيّة على أشكال الثّقافة السّائدة: قدسيّة الحجر، إيمان بحيويّة الأشياء، إيمان بالهواتف والأرواح الخفيّة، سحريَّة الخط والكتابة... إلخ.

مع هذا، لا يبدو أنّ خالد بن سنان كان مجرّد زاهد عربي تقليدي، إذ يبدو لديه شكل من التّجديد، من ذلك مزجُه بين رمزيّة العلم القديم وبين أشكال من التّوحيد كانت رائجة في زمانه. ذلك ما تدل عليه بعض الإيحاءات من كلامه. لا تتيح المصادر أيّ ربط ممكنٍ لفكره بدائرة العلم المسيحي أو اليهودي أو بصورة أخرى من التّوحيد العالِم. ما يعكسه القليل الواصل من كلام خالد بن سنان هو ذلك الاعتقاد الضّبابي المنتشر في كلّ الأوساط العربية القائل بوجود إله واحد قادر. لذلك، يصبح من المعقول النّظر إليه كحلقة وصل بين صور المعرفة العربيّة القديمة، وبين صورة من التّوحيد المبسّط إلى أدناه. يمكننا اعتبار القرن السّادس، كما تظهر ذلك دراسة حالات أخرى من الفكر الجاهليّ، بمنزلة الزّمن الّذي حدث فيه هذا التلاقح. لعلّ هذا هو الأصل والجذر في الصّورة الإيجابيّة الباقية لخالد سواء في منظور الرسول محمّد أم في دائرة العلم الإسلامي عامة.

- رغم محدوديّة وزنه الفردي ومحدوديّة أثره، يبقى عمله معبّراً عن روح المرحلة، إذ من المعلوم أنّ التّعبير التّاريخيّ لا يرتبط بالنّجاح أو الفشل، ومن المفيد رصد التّعبيرات الدّقيقة الّتي يمكن استقاؤها من فكره وعمله. أوّلها مقاومته المعتقدات الدّخيلة على الوسط العربي. تعكس حركته وفكره حالاً من المقاومة لانتشار المجوسيّة بواسطة استنفار وتوظيف المعتقدات المرتبطة بالاقتصاد الرّعوي. تعكس أيضاً سعيه الفرديّ إلى إرساء نوع من الزّعامة الجديدة، ويتّخذ هذا المنحى لديه كلّ مغزاه إذا وضعنا الشّخصيّة في سياق تاريخ قبيلة عبس. حتّى أواسط القرن السّادس كانت قبيلة عبس مطيعة لإرادة أشرافها، لكن لم تدرك هذه القبيلة أواسط نصفه حتّى دخلت في أزمة حادّة، كان من نتائجها تفكّك سلطة أشرافها بمقتلهم أو تحوّلهم إلى أجوار وحلفاء في قبائل أخرى (وهو ما يثبته مصير بني زياد). لذلك، يبدو أنّ خالد بن سنان



وأمام تأزّم الزّعامة في شكلها التّقليدي حاول زعامة من نوع آخر، زعامة لا تستمدّ شرعيّتها من الحرب والغارة بقدر ما تستمدّها من المعتقد والسّياسة. في الأحداث المحيطة بواقعة إطفاء "نار الحَدَثان"، دعا خالد أن ينضم إليه ويلتحق به رجل من كلّ عشيرة. قبل "الحَدَثان" كان خالد قد وهب لقومه صخرة مباركة تساعدهم على الاستسقاء كما على الاسترشاد في المراعي. حين وفاته ترك لهم جملة من الوصايا. كأنّنا بخالد بن سنان يستنفر آخر أدوات الثّقافة القبليّة لتحقيق نوع من الوحدة لقومه، وضمان استمرار حُرْمتهم الجغرافيّة وكذلك في الحياة.

– ما هو مدى نجاحه؟ يثبت التّحقيق بالتّاريخ الاجتماعي وفحص الدّوائر المحيطة به والمتمثلة في العائلة والعشيرة والقبيلة أنّه لم ينجح في استجلاب أيّ من هذه الدّوائر إلى صفّه. رغم قيام رجل من كلّ عشيرة، لم ينجح في بلورة حركة ذات أرضيّة اجتماعيّة واسعة، وغاب الأتباع بالمعنى الّذي تفرزه النّبوّة الشّرقيّة وبقيت الحركة في صورة تعبير أقرب إلى الأحداث المعزولة منها إلى التّعبير عن برنامج للتّحوّل الحقيقي، وبقي خالد بن سنان في حدود قدّيس أو داعية هامشي على البنية القبليّة.

– عاد خالد إلى ذاكرة العبسيّين زمن الإسلام، وهي عودة مفهومة. لا شك أنّ ما كان يدعو له الرّسول محمّد كان فيه، في نظر العبسيّين، ما يذكّر بما كان يدعو له خالد بن سنان. هذا ما يعنيه الحديث بين المحُيّاة بنت خالد، والرّسول محمّد، وقولها حين استماعها له يقرأ سورة الإخلاص، إنّ أباها كان يقول ذلك. هذا ما تعنيه أيضاً عودته إلى الذّاكرة حين قدم وفد عبس زمن الوفود. تحوّل خالد بن سنان إلى ثقافة تقرّب بين الإسلام والعناصر العبسيّة، وأصبح بمنزلة سابقة لهم في النبوءات. لم يكن الإسلام ليخسر الكثير من الاعتراف بنبوّة خالد بن سنان. مات الرّجل منذ وقت بعيد، وتفكّك ما كان يدعو إليه، وتفكّكت عبس. أكثر من هذا، كان في الاعتراف به إيحاء بالمساواة بين القبائل ودعوة مضمّنة للإيمان بالرّسل.

كان هذا الموقف موقفاً عمليّاً زمن الإسلام الأوّل، إسلام النّبوّة، لكن لم تصمد هذه العناصر أمام الجدل المتأخر، زمن أصبحت النبوّة حجة شرعيّة لحصر الحكم في الدّائرة المنتمية إلى قريش. حينئذ، أُنكِرت نبوّة خالد بن سنان بحجة أنّ الله لا يختار أنبياءه من أهل الوبر وسكّان البوادي.



ملحق

صورة خالد بن سنان العبسي في الرواية التاريخيّة العربيّة

١ - مواد ابن الكلبي (ت ٢٠٤هـ/ ٨١٩م):

- [نسب عبس]... ومن بني مخزوم خالد بن سنان بن غيث بن مريطة بن مخزوم، الذي أطفأ "نار الحدثان" الذي يقال "إنه نبيّ ضيّعه قومه...[١]".

- [نسب بني عبس]... ومن بني زهير بن جُذيمة، سليط بن مالك بن زهير، كان أحد العشرة الذين قاموا مع خالد بن سنان في إطفاء "نار الحدثان"، وفيه حديث[٢].

٢ - مواد الجاحظ (ت ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م):

... ونار أخرى هي نار الحرّتين، وهي نار خالد بن سنان، أحد بني مخزوم، من بني قطيعة بن عبس. ولم يكن في بني إسماعيل نبيّ قبله، وهو الّذي أطفأ

---

١ جمهرة النّسب، ٤٤٩.

٢ جمهرة النسب، ٤٤٣.



الله به نار الحرّتين. وكانت ببلاد بني عبس، فإذا كان اللّيل فهي نارٌ تسطَعُ في السّماء، وكانت طئ تنفش بها إبلها من مسيرة ثلاث. وربّما ندرَت منها العنق فتأتي على كلّ شيء فتحرقه. وإذا كان النّهار فإنّما هي دخان يفور. فبعث الله خالد بن سنان فاحتَفَر لها بها بئراً، ثمّ أدخَلها فيها، والنّاس ينظرون؛ ثمّ اقتحم فيها حتّى غيّبها. وسمِع بعض القوم وهو يقول [هلَك الرّجلُ، فقال خالد بن سنان][1]، كذب ابن راعية المعزى، لأخرجنّ منها وجبيني يندى، فلمّا حضرته الوفاة، قال لقومه: إذا أنا متّ ثمّ دفنتموني، فأحضروني بعد ثلاث، فإنّكم ترون عيراً أبتَر يطوف بقبري، فإذا رأيتم ذلك فأنبشوني؛ فإنّي أخبرُكم بما هو كائن إلى يوم القيامة. فاجتمعوا الذلك في اليوم الثّالث (في ثمار القلوب فاجتمعوا في ذلك اليوم)، فلمّا رأوا العير وذهبوا ينبشونه، اختلفوا فصاروا فِرقتين، وابنه عبد الله في الفرقة الّتي أبتْ أن تنبشه، وهو يقول: لا أفعل، إنّي إذا أُدعى ابن المنبوش، فتركوه.

وقد قدمت ابنته على النّبي صلّى الله عليه وسلّم، فبسط لها رداءه وقال: هذه ابنة نبيّ ضيّعه قومه.

قال: وسمعت سورة "قل هو الله أحد" فقالت: قد كان أبي يتلو هذه السّورة.

– نبوّة خالد بن سنان: والمتكلّمون لا يؤمنون بهذا، ويزعمون أنّ خالداً هذا كان أعرابيّاً وبريّاً. ولم يبعث الله قطّ نبيّاً من الأعراب ولا من الفدّادين[2]، وإنّما يَبْعَثُهُم من أهل القرى وسكّان المدن.

وقال خُليد عينين:

وأيّ نبيّ كان من غير قومه	وهل كان حكمُ الله إلا مع النّخلِ
وأنشدوا: كنَارِ الحرّتين لها زفير	يَصُمّ مَسَامِعَ الرّجلِ السّميعِ[3]

[1] يقول المحقق: زيادة من الإصابة.
[2] أهل الوبر.
[3] الجاحظ، الحيوان. ص ٤٧٦-٤٧٨.



٣ – مواد ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م):

– [من كان على دين قبل مبعث النبيّ] خالد بن سنان بن غيث، هو من عبس بن بغيض، وروي أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم قال: "ذلك نبي ضيّعه قومه". ولمّا حضرته الوفاة قال لقومه: إذا أنا دفنت، فإنّه ستجيء عانة من حمير، يقدمها عير أقمر، فيضرب قبري بحافره، فإذا رأيتم ذلك فانبشوا عنّي، فإنّي سأخرج فأخبركم بما هو كائن إلى يوم القيامة[1]. فلمّا مات، رأوا ما قال، فأرادوا أن يخرجوه، فكرِه ذلك بعضهم وقالوا: نخاف أن نُسَبَّ بأنا نبشنا عن ميتٍ لنا. وأتت ابنته رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – فسمعته يقرأ "قلْ هو الله أحد" فقالت: كان أبي يقول هذا"[2]. (يشير المحقق إلى نسخة من المخطوط فيها:" كان أبي يقرأ هذا ويقول هذا).

٤ – مواد ابن دريد (ت ٣٢١هـ/ ٩٣٣م):

... فمِن بني مخزوم خالد بن سنان، كان نبيّاً، ذكر عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: "ذاك نبيّ ضيّعه قومه"[3].

٥ – مواد المسعودي (ت ٣٤٥هـ/ ٩٥٦م):

– [ذكر أهل الفترة ممن كان بين المسيح ومحمّد صلّى الله عليه وسلّم]... وممّن كان في الفترة خالد بن سنان العبسي، وهو خالد بن سنان بن غيث بن عبس، وقد ذكره النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم فقال: "ذلك نبي ضيّعه قومه"؛ وذلك أنّ ناراً ظهرت في العرب فافتتنوا بها،

---

١ يقول المحقّق: يرد في نسخة من المخطوط "إلى يوم الشّروق".

٢ ابن قتيبة، كتاب **المعارف**، ص ٦٢.

٣ كتاب **الاشتقاق**، ص ٢٧٨.



وكانت تنْتَقِلُ، فكادت العرب أن تتمجّس وتغلب عليها المجوسيّة، فأخذ خالد بهراوة ودخلها وهو يقول: بدا بدا، كلّ هدى مؤدٍّ إلى الله الأعلى، لأدخلنّها وهي تتلَظّى ولأخرجنّ منها وثيابي تنداً"، فأطفأها؛ فلمّا حضرته الوفاة قال لإخوته: إذا متّ فإنّه ستجيء عانة من حمير يقدمها عير أبتر، فيضرب قبري بحافره؛ فإذا رأيتم ذلك فانبشوا عنّي، فإنّي سأخرج إليكم فأخبركم بجميع ما هو كائن بعد الموت وأحوال البرزخ والقبر"[1].

- فلمّا مات ودفنوه، رأوا ما قال وأرادوا أن يخرجوه، فكره ذلك بعضهم وقالوا: "نخاف أن تَسُبّنا العرب بأنا نبشنا ميّتاً منا"؛ وأتت ابنته رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فسمعته يقرأ "قل هو الله أحد الله الصّمد"، فقالت: "كان أبي يقول هذا"، وسنذكر فيما يرد من هذا الكتاب لُمَعاً من أخبارِه ممّا تدعو الحاجة إليه وإلى ذكره[2].

- [في ذكر أرباع العالم والطّبائع وما خصّ كل جزء منه]... فأمّا ما ذكروه عن ابن عبّاس فهو خبر يتّصل بخبر خالد بن سنان العبسي وقد قدّمنا في ما سلف من هذا الكتاب خبر خالد بن سنان العبسي وأنّه ذكر أنّه كان في الفترة بين عيسى ومحمّد عليهما السّلام، وذكرنا خبره مع النّار وإطفاءه لها، فلنذكر الآن خبر العنقاء على حسب ما نقلوه فلا بدّ من إعادة خبر خالد لذكرنا العنقاء واتّصال الخبرين؛ ومخرج هذه الأخبار كلّها عن ابن عُفيْر[3].

- حدّث الحسن بن إبراهيم، قال حدّثنا محمّد بن عبد الله المروزيّ قال حدّثنا أسد بن سعيد بن كثير بن عُفيْر عن أبيه عن جدّ أبيه عُفيْر،

١ مروج الذهب، ج١ /٧٥، فقرة ١٣١.
٢ مروج الذهب، ١/٧٥، فقرة ١٣٢.
٣ مروج الذهب، ٢/٣٦٨، فقرة ١٣٤٦.



عن عكرمة عن ابن عبّاس، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: إنّ الله خلق طائراً في الزّمان الأوّل من أحسن الطّير وجعل فيه من كلّ حسن قسطاً وخلق وجهه على مثال وجوه النّاس وكان في أجنحته لون حسن من الرّيش، وخلق له أربعة أجنحة من كلّ جانب منه وخلق له يدين فيها مخالب وله منقار على صفة منقار العقاب غليظ الأصل وخلق له أنثى على مثاله وسمّاها بالعنقاء، وأوحى الله إلى موسى بن عمران: إنّي خلقت طائراً عجيباً خلقته ذكراً وأنثى وجعلت رزقه في وحوش بيت المقدس وآنستك بهما ليكونا ممّا فُضِّلت به على بني إسرائيل، فلم يزالا يتناسلان حتّى كثر نسلهما وأدخل الله موسى وبني إسرائيل في التّيه فمكثوا فيه أربعين سنة حتّى مات موسى وهارون في التّيه وجميع من كان مع موسى من بني إسرائيل وكانوا ستمئة ألف، وخلفهم نسلهم في التّيه[1].

– ثمّ أخرجهم الله من التّيه مع يوشع بن نون تلميذ موسى ووصيّه، فانتقل ذلك الطّائر فوقع بنجد والحجاز في بلاد قيس عَيْلان، فلم يزل هناك يأكل من الوحوش ويأكل الصّبيان وغير ذلك من البهائم إلى أن ظهر نبيّ من بني عبس بين عيسى ومحمّد يقال له خالد بن سنان، فشكا إليه النّاس ما كانت العنقاء تفعلُ بالصّبيان، فدعا الله أن يقطَع نسلها، فقطع الله نسلها فبقيت صورتها تُحكى في البسط وغيرها؛ وذهب جماعة من أهل الدّراية إلى أنّ قول النّاس في أمثالهم "عنقاء مغرب" إنّما هو للعجيب النّادر وقوعه؛ وقولهم: جاء فلان بعنقاء مغرب، يريدون أنّه جاء بأمر عجيب، قال الشّاعر: وصبّحَهُم بالجيش عنقاء مغرب[2].

– قال ابن عبّاس: وكان خالد بن سنان نبيّ بني عبس مبشّراً برسول

١ مروج الذّهب، ٢/٣٦٨-٣٦٩، فقرة ١٣٤٧.
٢ مروج الذهب، ٢/٣٦٩، فقرة ١٣٤٨.



الله، فلمّا حضرته الوفاة، قال لقومه: "إذا متّ فادفنوني في حقْف من هذه الأحقاف – وهي تلول عظام من الرّمل – واحرسوا قبري أيّاماً، فإذا رأيتم حماراً أشهب أبتر يدور حول الحقْف الّذي فيه قبري فاجتمعوا، ثم أنبشوني وأخرجوني إلى شفير القبر وأحضروا لي كتاباً ومعه ما يكتب فيه حتّى أملي عليكم ما يكون ممّا يحدث إلى يوم القيامة"[1].

– فرصدوا قبره بعد وفاته ثلاثاً ثمّ ثلاثاً ثمّ ثلاثاً، فإذا حمار يرعى حول الحقْف قريباً من قبره، فاجتمعوا عليه لينبشوه كما أمرهم، فحضر ولده وشهروا سيوفهم وقالوا: والله لا تركنا أحداً ينبشه، أتريدون أن نعيَّر بذلك غداً وتقول لنا العرب: هؤلاء بنو المنبوش؛ فانصرفوا عنه وتركوه[2].

– قال ابن عبّاس: وردت ابنة له عجوز قد عمّرت على النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم فتلقّاها بخير وأكرمها فأسلمت وقال لها: "مرحباً بابنة نبيّ ضيّعه أهله"؛ قال شاعر من بني عبس:

بني خالد لو أنّكم إذ حضرتم ... نبشتم عن الميت المغيّب في القبر
لأبقى لكم في آل عبس ذخيرة ... من العلم لا تبلى إلى آخر الدّهر[3].

٦ – مواد الثّعالبيّ (ت ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م):

– نار الحرتين: هي الّتي ذكرها الشّاعر في قوله:

ونار الحرّتين لها زفير ... يُصمّ له الرّجُل السّميعُ

١ مروج الذهب، ٢/ ٣٦٩، فقرة ١٣٤٩.
٢ مروج الذّهب، ٢/ ٣٧٠، فقرة ١٣٥٠.
٣ مروج الذّهب، ٢/ ٣٧٠، فقرة ١٣٥١.



وهي نار خالد بن سنان العبسي أحد بني مخزوم من بني عبس، ولم يكن في ولد إسماعيل من نبيّ قبله، وهو الّذي أطفأ الله به نار الحرّتين، وكانت ببلاد عبس إذا كان اللّيل فهي نار تَسْطَعُ في السّماء وكانت طئ تنفش بها إبلهم من مسيرة ثلاثة ليال، وربّما تأتي على كل شيء فتحرقه، وإذا كان النّهار، فإنّما هي دخان يفور، فبعث الله خالد بن سنان فحفر لها بئراً ثمّ أدخلها فيها والنّاس ينظرون، ثمّ اقتحم فيها حتّى غيّبها، فلمّا حضرته الوفاة، قال لقومه: إذا أنا متّ ودفنتموني فاحضروا بعد ثلاث؛ فإنّكم ترون عيْراً أبتَرَ يطوف بقبري، فإذا رأيتم ذلك فانبشوني فإنّي مُخبركم بما هو كائن إلى يوم القيامة. فاجتمعوا لذلك في اليوم الثالث من موته، فلمّا رأوا العير وذهبوا لينبشوا اختلفوا وصاروا فريقين؛ وابنه عبد الله في الفرقة التي أبت نبشه، وهو يقول: إذا أدعى ابن المنبوش، فتركوه.

ويُروى أنّ ابنته قدمت على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فبسط لها رداءه وقال هذه ابنة نبيّ ضيّعه قومه، وسمعت سورة الإخلاص فقالت: كان أبي يتلو هذه السورة.

قال الجاحظ والمتكلّمون لا يؤمنون بهذا، ويزعمون أنّ خالد هذا كان أعرابيّاً وبريّاً، ولم يبعث الله نبيّاً من الأعراب ولا من أهل الوبر، وإنّما بعثَهم من القرى وسكّان الجُزُر، والله أعلم حيث يجعل رسالاتِه[1].

٧ – ابن حزم (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م):

– [في نسب بني عبس]... وسليط بن مالك بن زهير، أحد العشرة الذين قاموا مع خالد بن سنان في إطفاء نار الحدثان...[2]

٨ – مواد الرّاغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ/ ١١٠٨):

[النّيران التي جعلها الله آية]... من ذلك نار الحرّتين وذلك أنّه ظهر في

١ ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ص ٥٧٥، فقرة ٩٤٣.
٢ جمهرة أنساب العرب، ص ٢٥١.



حرّة بني عبس نار تَسْطع بالليل والنّهار ويظهر دخانها بالنهار، وكانت طئ تنفش فيها الإبل من مسيرة ثلاث، وربّما ندرت منها عنق فتحرق ما تأتي عليه، فبعث الله خالد بن سنان وهو أول ولد إسماعيل عليه السلام ولم يكن في أولاده غيره، فاحتفر بئراً ثم أدخلها فيه والناس ينظرون وهو يقول: إذا دفنتموني فاحضروا بعد ثلاث فإنّكم ترون عيراً أبتر يطوف بقبري، فإذا رأيتم ذلك فانبشوني أخبركم بما هو كائن على يوم القيامة، فلمّا حضروا بعد ثلاث ورأوا العير اختلفوا. قال: ابنه لا أفعل إني إذا ابن المنبوش. وقدمت ابنته النبي صلّى الله عليه وسلّم، فقال: هذه بنت نبي ضيّعه قومه وبسط لها رداءه. وقيل: سمعت قل هو الله أحد، فقالت: كأن أبي يتلو هذه السورة والمتكلّمون ينكرون ذلك، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾. وخالد كان من الفدّادين أعرابياً من أهل الوبر وما بعث الله نبيّاً قط إلا من أهل القرى وسكّان المدن[١].

٩ – مواد ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م):

– [ذكر أقوام من القدماء] منهم خالد بن سنان العبسي. قال مؤلّف الكتاب: ويروى أنّه من الأنبياء. أنبأنا يحي بن ثابت بن بندار قال: أخبرنا الحسن بن أبي الحسن بن دوما قال: أخبرنا محمد بن جعفر الباقرجي قال: أخبرنا الحسن بن عليّ القطّان قال: أخبرنا إسماعيل بن عيسى العطّار قال: إسحاق بن بشير القرشيّ قال أخبرنا ابن جريح، عن مجاهد عن ابن عبّاس قال: ظهرت نار بالبادية بين مكة والمدينة، وكانت طوائف من العرب يعبدونها، فقام رجل من عبس يقال له: خالد بن سنان العبسي، فأطفأها ورفع، وقال لإخوته: إنّي ميت، فإذا متّ فادفنوني في موضعي هذا، فإذا حال الحول فارصدوا قبري، وإذا رأيتم عيراً أبتر مقطوع

١ محاضرات الأدباء، ٣/٦٢٣–٦٢٤.



الذّنب عند قبري فاقتلوه وانبشوا قبري، فإنّي أحدّثكم بكل شيء هو كائن، فمات، فدفنوه ثم رصدوا قبره عند الحول، فجاء العير فقتلوه وأرادوا أن ينبشوه، فقال إخوته: إن نبشناه كانت سبّة علينا في العرب فتركوه، فلمّا بعث النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قدمت عليه بنت خالد بن سنان بعدما هاجر، فقالت: أنا بنت خالد بن سنان، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: العبسي؟ قالت: نعم، فرحّب بها ثم قال لأصحابه: "إنّ أباها كان نبيّاً هلك بين مكّة والمدينة، ضيّعه قومه"، وقصّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قصّته وقال: "لو نبشوه أخبرهم بشأني وشأن هذه الأمة وما يكون منها".

والإسناد عن ابن جريج، عن عطاء، عن ابن عبّاس: أنّه سئل عن خالد بن سنان العبسي، أنبيّاً كان؟ قال: لا، وإنّما كان أُلهِم أمراً، لو نبشوه لبشّر بالنبيّ وإنّما أُلهم الإيمان والهدى أن غضب لله، وأطفأ تلك النار لئلا تعبد.

وروى عكرمة عن ابن عبّاس قال: قال خالد بن سنان لقومه: إنّي ميّت، فإذا دفنتموني فمرّ عليّ ثلاث، فإنّه سيجيء عير أبتر، فيقوم على قبري فينهق ثلاث نهقات، فخذوه واذبحوه، وابقروا بطنه، واضربوا به قبري، فإنّي سأخرج إليكم فأحدّثكم بما ينفع في آخرتكم ودنياكم، فجاء الحمار فنهق فقالوا: انبشوه فقال رهطه: والله لا تنبشوه فيكون علينا سبّة، قال: وقد كان ذَكَر لهم أن في علكّ امرأته لوحين إذا اشتَكَلَ عليهم أمر، فنظروا فيهما فإنهم سيرون ما يسألون عنه، وقال: لا يمسّهما حائض؟ فجاؤوا فسألوا امرأته عنهما، فأخرجتهما وهي حائض، فذهب ما كان فيهما، فذكروا أمره لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال: "نبيّ ضيّعه قومه".

وروي عبد الرزّاق، عن سالم الأفطس، عن سعيد بن جُبير، عن ابن عبّاس قال: جاءت ابنة خالد بن سنان العبسي إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال: "مرحباً بابنة أخي مرحباً بابنة أخي، نبيّ ضيّعه قومه".



وفي روية مجاهد، عن ابن عبّاس قال: خالد في الفترة[1].

١٠ – مواد السمهودي (ت ٩١١هـ/ ١٥٠٦م):

– [في فصل بقاع المدينة وأعراضها وأعمالها] حرّة النّار – بلفظ النّار المحرقة، قرب حرّة ليلى، وقيل: حرّة لبني سليم، وقيل: بمنازل جذام وبلي وعُذرة، وفي القاموس قرب خيبر، وقال عِياض: حرّة النّار في حديث عمر من بلاد بني سليم بناحية خيبر، وقال نصر: حرّة النّار بين وادي القرى وتيماء من ديار غطفان وبها معدن. وذكر الأصمعي حرّة فدك في تحديد بعض الأودية، ثمّ قال: وحرّة فدك، وفَدك قرية بها نخيل وصوافي، فاقتضى أنّها بفَدك، وهي الّتي سالت منها النّار الّتي أطفأها خالد بن سنان عن قومه العبسي، لما سبق في نار الحجاز أنّ قومه سالت عليهم نار من حرّة النّار في ناحية خيبر، تأتي من ناحيتين جميعاً، وفي رواية: تخرج من جبل من حرّة أشجع، وفي رواية أنّهم طلبوا منه إسالة الحرّة ليؤمنوا به، فدعا الله فسالت عليهم، قال الراوي: فرأيتنا نعشى الإبل على ضوء نارها ضلعاً الرَّبذة، وبين ذلك ثلاث ليال، وفي رواية: أن نار الحدثان خرجت بحرّة النار حتى كانت الإبل تعشى بضوئها مسيرة إحدى عشرة ليلة[2].

١١ – مواد ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م):

وممّن كان في الفترة خالد بن سنان العبسي، قيل: كان نبيّاً، وكان من معجزاته أنّ ناراً ظهرت بأرض العرب فافتتنوا بها وكادوا يتمجّسون، فأخذ خالد عصاه ودخلها حتّى توسّطها ففرّقها، وهو يقول: بدا بدا،

---

١ المنتظم، ١/ ٤٠٤– ٤٠٥.

٢ وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، ج ٤/١١٨٧.



كل هدى مؤدّى، لأدخلنّها وهي تلظّى ولأخرجنّ منها وثيابي تندى.
ثمّ إنّها طفئت وهو في وسطها.
فلمّا حضرته الوفاة، قال لأهله: إذا دفنت فإنّه ستجيء عانة من حمير يقدمها عير أبتر فيضرب في قبري بحافره، فإذا رأيتم ذلك، فانبشوا عنّي فإنّي سأخبركم بجميع ما هو كائن. فلمّا مات ودفنوه، رأوا ما قال، فأرادوا نبشه، فكره ذلك بعضهم قالوا: نخاف إن نَبشْناه أن تسبّنا العرب بأنا نبشنا ميتاً لنا، فتركوه.
فقيل أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلّم، قال فيه: ذلك نبيّ ضيّعه قومه، وأتت ابنته النبيّ، صلى الله عليه وسلّم، يكون بعد اجتماع المُلْك لأردشير بن بابك بدهر طويل[1].

– **مواد ابن الأثير في أسد الغابة:**

- [ترجمة خالد بن سنان] خالد بن سنان بن غيث بن مريطة بن مخزوم بن مالك بن غالب بن قطيعة بن عبس العبسي، أخرجه أبو موسى ولم ينسبه وإنّما قال: قال عبدان: ليست له صحبة، ولا أدرك رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وقال: نبيّ ضيّعه قومه، وقال: هو من بني عبس بن بغض، وهو ابن سنان بن غيث، أتت ابنته النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فسمعته يقرأ "قل هو الله أحد"، فقالت كان أبي يقول هذا. قلت لا كلام في أنّه ليست له صحبة، فلا أدري لأي معنى أخرجه فإن كان ذكره لأنّه نقل عنه إخبار بالنّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فقد أخبر به المسيح عليه السّلام وغيره من الأنبياء، فهلا ذكرهم في الصحابة[2].
- [ترجمة المحيّاة بنت خالد بن سنان] أخبرنا أبو موسى إجازة، أخبرنا أبو الرّجاء أحمد بن محمّد بن عبد العزيز القارئ، أخبرنا أبو بكر محمّد بن أحمد الصّفّار، أخبرنا أبو سعيد محمد بن عليّ بن عمرو، أخبرنا أبو بكر أحمد بن إبراهيم الجرجاني، حدّثني محمّد بن عُمير الرّازي الحافظ، حدّثني عمرو بن

---

١ **الكامل في التاريخ**، ٣٧٦/١.
٢ **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، ج ٩٩/٢، ترجمة رقم ١٣٦٦.



إسحاق بن العلاء، حدّثني جدّي إبراهيم بن العلاء حدّثنا أبو محمّد القرشي الهاشمي، حدّثنا هشام بن عروة، عن ابن عمارة، عن أبيه عمارة بن حزن بن شيطان بقصّة خالد بن سنان، قال: فلمّا بعث الله محمّداً صلّى الله عليه وسلّم أتته مُحيّاة بنت خالد، فانتسبت له، فبسط لها رداءه وأجلسها عليه، وقال: ابنة أخي نبيّ ضيّعه قومه[1].

١٢ – مواد ابن العديم (ت ٦٦٠هـ/ ١٢٦١م):

خالد بن سنان بن غيث بن مريط بن مخزوم بن مالك بن غالب بن قطيعة بن عبس بن بغيض بن الرّيث بن غطفان بن سعد بن قيس بن غيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان العبسي صلّى الله عليه وسلّم. كان نبياً في الفترة ويقال أنه كان بمنبِج وأن قبره بها وموضع قبره معروف من شرقي المدينة وعليه مسجد يُزار. أخبرني الشيخ علي بن أبي بكر الهرَوِي في كتاب **الزيارات** قال وبها، يعني بمنبِج، مَشْهَد النّور يزعمون أنّ به بعض الأنبياء ويقولون إنه خالد بن سنان العبسي الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "ذاك نبي ضيعه قومه". أخبرنا القاضي أبو محمّد صقر بن يحي بن صقر الشافعي قاضي منبِج [قراءة عليه في منزلي بحلب][2] قال أنبأنا أبو طاهر هاشم بن أحمد بن عبد الواحد بن هاشم الحلبي قال أخبرنا أبو الأسوار عمر بن منخل الدؤيندي قال أخبرنا محمد بن أبي نصر بن أبي بكر اللفتواني قال أخبرنا أحمد بن عبد الغفار وتميم بن عبد الواحد وعمر بن أحمد بن عمر قالوا حدثنا أبو سعد محمد بن علي بن عمر بن مهدي النقاش قال أخبرنا أبو بكر بن إبراهيم بن إسماعيل الجرجاني قال حدثني محمد بن عمر الرّازي الحافظ قال عمر بن إسحاق بن العلا قال حدثنا جدي إبراهيم بن العلا قال حدثنا أبو محمد القريْشي الهاشمي قال حدثنا هشام بن عروة بن عمارة عن أبيه عمارة بن حزن بن شيطان قال: كانت لنا حرّة يقال لها حرّة نار الحدثان

[1] م. س. ج٧ /٢٦٣، ترجمة رقم ٧٢٧٤.
[2] هذه الكلمات غامضة في المصدر المنشور مصوّراً عن المخطوط. هكذا قرأناها.



وكان إذا كان الليل فهي نار تشتعل فإذا كان النهار فهي دخان يَسْطَع وكانت طئ تغشي إبلها بضوء تلك النار من مسيرة سبع ليال، فأتانا خالد بن سنان بن قريط فقال: إن الله تعالى أمرني أن أطفئ عنكم هذه النار، فليقُمْ منكم من كل بطن رجل فقام معه عشرة رجال، وكنت أحدهم، حتى أتى القليب فخرج منه عنق النار ثم استدار علينا حتى صرنا في مثل كفة الميزان، فجعلنا نتّقيها بالعصي حتى احترقت ثم بالعمائم حتى احترقت، فقلنا له يا خالد هلَكْتنا قال كلا إنها مأمورة وإنّي مأمور ثم جعل يضربها بعصاه وهو يقول: بدا بدا كل حق لله مؤدّى أنا عبد الله الأعلى زعم ابن راعية المعزى أني لا أخرج منها أبداً، قال: فأهل ذلك البيت يدعون ابن راعية المعزى إلى اليوم، فقلنا له يا خالد ما الذي رأيت قال رأيت [أحداً تحتنها فشدختهن][1] وقد طفيتُها عنكم وكانت تضرّبنا في الكلا والمرعى. وكان من أعاجيبه أنه وقف علينا فقال امضوا معي فمضينا معه حتى أتى مكاناً من الأرض فقال احتفروا فاحتفروا فأبْدَاً لنا عن صخرة فيها كتاب قد زُبر زَبْراً وحُفر حفْراً "الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوءاً أحد"، فاحتملناها فكانت إذا نزلت بنا شدّة أبدأنا عنها فتكشف عنا، وكنا إذا أقحط بنا المطر جلّلها ثوباً ثم قام يصلّي ويدعو فنمطر حتّى إذا روينا كشف الثوب عنه فيمسك المطر، وكان من أعاجيبه أنه قال: إن امرأتي حامل غلام واسمه مرّة، وهو أحَيْمِرُ كالذّرة، ولن يصيب المولى معه مضرّه، ولن [تروا][2] ما دام فيكم معرّة. ثم قال: إني ميّتٌ إلى سبع فادفنوني في هذه الأكمة ثم اخرجوا إلى قبري بعد ثالثة فإذا رأيتم العير الأبتر يطوف حول قبري ويسوف بمنخره فانبشوني تجدوني حيّاً أخبركم بما يكون حتى تقوم الساعة فخرجوا بعد ثالثة إلى قبره فإذا نحن بالعير الأبتر يطوف حول قبره ويسوف بمنخره فأردنا أن ننبشه فمنعنا قومه من ذلك قالوا لا ندَعُكم تنبشوه تعيّرُنا به العرب، فلمّا بعث الله محمّداً صلّى الله عليه وسلّم، أتته محيّاة بنت خالد فانتسبت له فبسط لها

١ الملاحظة نفسها في الهامش السابق.

٢ الملاحظة السابقة نفسها.



رداءه وأجلسها عليه وقال: "بنت أخي نبيّاً ضيّعه قومه". وقالوا حدثنا أبو سعيد النقاش قال أخبرنا أبو أحمد محمد بن أحمد بن إبراهيم الغسّال قال حدثنا علي بن الحسن بن الجُنيد قال حدثنا يعلى بن مهدي الموصلي قال حدثنا أبو عُوانة عن أبي يونس عن عكرمة عن ابن عباس أن رجلاً من بني عبس يقال له خالد بن سنان قال لقومه إني أطفئ نار الحدثان، فقال له رجل من قومه، يقال له عمارة بن زياد، والله يا خالد ما قلت لنا قطّ إلا حقّاً فما شأنك وشأن نار الحدثان تزعم أنك تطفئها؟ فخرج خالد ومعه ناس من قومه وفيهم عُمارة بن زياد فخطّ لهم خالد خطاً فأجلسهم فيها فإذا هي تخرج من شق جبل في حرّة يقال لها حرّة أشجع، فخرجت كأنها خيل شُقر تتْبع بعضها بعضاً فاستقبلها خالد بعصاه فجعل يضربها ويقول بدا بدا كل هدى مؤدّى زعم ابن راعية المعزى أنّي لا أخرج منها وثيابي تندى وقد كان خالد قال لهم فإنْ أبطأْتُ عليكُمْ فلا تدعوني باسمي، فأبطأ عليهم، فقال لهم عمارة بن زياد إن صاحبكم والله إن كان حيّاً خرج إليكم بعدُ فادعوهُ باسمه، قالوا له إنه قد نهى أن ندعوه باسمه، فدعُوه باسمه فخرج إليهم فقال لهم: ألم أنهكم أن تدعوني باسمي فقد والله قتلتمُوني احملُوني فادفنُوني فإذا مرّت عليكم الحمر فيها حمار أبتر فانبشوني فإنكم ستجدوني حيّاً. فمرت بهم الحمر فيها حمار أبتر فأرادوا نبشه فقال لهم عمارة بن زياد لا تنبشوه لا والله، ما تحدّثُ مضرُ أنا ننبش موتانا. وقد كان خالد قال لهم إن في عُكْنِ امرأته لَوْحَينِ فإذا أشكل عليكم شيء فانظروا فيها فإنكم ستجدون ما تريدون، ولا تمسها حائض. فأتوا امرأته فسألوها عنها فأخرجتها إليهم وهي حائض فذهب ما كان فيها من علمه قال أبو يونس قال سماك سئل عنه النبي صلّى الله عليه وسلّم فقال: "نبي ضيّعه قومه". قال أبو يونس قال سماك إن ابن خالد بن سنان أتى النبي صلّى الله عليه وسلّم فقال مرحباً يا ابن أخي. قال أحمد بن حنبل أبو يونس الذي روى عنه أبو عُوانة حديث خالد بن سنان لا أعرِفُه. وفي غير هذه الرواية أن ابنتهُ أتت رسول الله صلى الله عليه وسلّم



فسمعته يقرأ قل هو الله أحد فقالت كان أبي يقول هذا.[1]

١٣ - مواد القرطبي (ت ٦٧١هـ/ ١٢٧٢م):

- [تفسير سورة المائدة، الآية ١٩]: ذكر الكلبي أنّ بين عيسى ومحمّد عليهما السلام خمس مئة وتسعة وستون سنة، وبينهما أربعة أنبياء، واحد من العرب من بني عبس وهو خالد بن سنان، قال القشيري: ومثل هذا لا يُعلم إلا بصدق[2].

- [تفسير سورة الكهف، الآيات ٨٣-٩١] قال السهيلي: وهذا مشكلات بتوكيله بذي القرنين الذي قطع الأرض مشارقها ومغاربها. كما أنّ قصّة خالد بن سنان في تسخير النار له مشكلاتٌ بحال الملَك الموكَّل بها وهو مالِك عليه السّلام وعلى جميع الملائكة أجمعين. ذكر ابن أبي خيثمة في كتاب البدء له خالد بن سنان العبسي، وذكر نبوّته وذكر أنه وُكِّل به من الملائكة مالِك خازنُ النار، وكان من أعلام نبوّته أنّ ناراً يقال لها نار الحدثان، كانت تخرج على النّاس من مغارة فتأكل الناس ولا يستطيعون ردّها، فردّها خالد بن سنان فلم تخرج بعد[3].

١٤ - مواد ابن سعيد الأندلسي (ت ٦٨٥هـ/ ١٢٨٩م):

خالد بن سنان العبسي، الّذي قال فيه النّبي صلّى الله عليه وسلّم: ذاك نبي ضيّعه قومه، قال البيهقي: وكان على قُرْب من المبعث النبويّ، وكانت العنقاء قد عاثت في بلاد بني عبس حتّى صارت تخطف صبيانهم؛ فدعا الله يرفعها من الأرض فلا توجد إلا في التّصوير[4].

---

١ **بغية الطلب في تاريخ حلب**، ص ٢٨-٣٠. الكلمات المسطرة غامضة في المصدر.
٢ **التفسير**، ٨١/٦.
٣ **التفسير**، ٤١٨/١٠.
٤ **نشرة الطرب في تاريخ جاهلية العرب**، ص ٥٤٤.



١٥ – مواد النّويري (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م):

[نار الحدثان] روي عن ابن الكلبي أنه قال: كان يخرج منها عنق فيسِيح مساحة ثلاثة أو أربعة أميال، لا تمرّ بشيء إلا أحرقته وأنّ خالد بن سنان أخذ من كلّ بطن من بني عبس رجلاً فخرج بهم نحوها ومعه درّة حتى انتهى إلِى طرفها وقد خرج منها عنق كأنّها عنق بعير فأحاط بهم، فقالوا له: هلكتْ والله أشياخ بني عبس آخر الدّهر: فقال كلا، وجعل يضرب ذلك العُنق بالدرّة ويقول: بدا بدا، كل هدي يؤدى أنا عبد الله خالد بن سنان، فما زال يضربُه حتى رجع، وهو يتبعه والقوم معه كأنّه ثعبان يتملّك حجارة الحرّة حتى انتهى إلى قليب، فانساب فيه وتقدّم عليه، فمكث طويلاً. فقال ابن عمّ لخالد يقال له عروة بن شب، لا أرى خالداً يخرج إليكم أبداً فخرج ينطُف عرقاً، وهو يقول: زعم ابن راعية المعزى أنّي لا أخرج، فقيل لهم بنو راعية المعزى إلى الآن[1].

١٦ – مواد ابن كثير (ت ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م):

مواد التفسير:

كما ثبت في **صحيح البخاري** عن أبي هريرة أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال: أنا أولَى الناس بابن مريم، لأنه لا نبيّ بيني وبينه. هذا فيه ردّ على من زعم أنّه بُعث بعد عيسى عليه السّلام نبيّ يقال له خالد بن سنان، كما حكاه القضاعي وغيره[2].

المواد في "البداية والنهاية":

خبر خالد بن سنان العبسي الذي كان في زمن الفترة وقد زعم بعضهم

---

١ **نهاية الأرب في فنون الأدب**، ١/١٠٥.
٢ ابن كثير، **التفسير**، بيروت: ٣/٧٠.



أنه كان نبيّاً والله أعلم. قال الحافظ أبو القاسم الطبراني: حدثنا بن سهير التسْتُري حدثنا يحيى بن المعلّى بن منصور الرازي حدثنا محمد بن الصلْت حدثنا قيس بن الربيع عن سالم الأفطس عن سعيد بن جبير عن ابن عبّاس: قال: جاءت بنت خالد بن سنان إلى النبيّ صلى الله عليه وسلّم فبسط لها ثوبه وقال: "بنت نبي ضيّعه قومه". وقد رواه الحافظ أبو بكر البزّار عن يحي بن المعلّى بن منصور عن محمد بن الصلْت عن قيس عن سالم عن سعيد عن ابن عبّاس. قال: ذكر خالد بن سنان عند رسول الله صلى الله عليه وسلّم فقال: "ذاك نبي ضيّعه قومه". ثم قال ولا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه وكان قيس بن الربيع ثقة في نفسه إلا أنّه كان رديء الحفظ وكان له ابنٌ يُدخِل في أحاديثه ما ليس منها والله أعلم.

قال البزّار: وقد رواه الثوري عن سالم الأفطس عن سعيد بن جبير مرسلاً وقال الحافظ أبو يعلى الموصلي: حدثنا المعلّى بن مهدي الموصلي قال حدثنا أبو عوانة عن أبي يونس عن عكرمة عن ابن عباس أن رجلاً من عبس يقال له خالد بن سنان قال لقومه: إن أطفأ عنكم نار الحرتين فقال له رجل من قومه والله يا خالد ما قلت لنا قط إلا حقّاً فما شأنك وشأن نار الحرتين تزعم أنّك تطفئها فخرج خالد ومعه أناس من قومه فيهم عمارة بن زياد فأتوها فإذا هي تخرج من شق جبل فخطّ لهم خالد خطّة فأجلسهم فيها فقال إن أبطأت عليكم فلا تدعوني باسمي فخرجت كأنها خيل شقر يتبع بعضها بعضاً فاستقبلها خالد فجعل يضربها بعصاه وهو يقول: بدا بدا بدا كل هدى، زعم ابن راعية المعزى أنّي لا أخرج منها وثيابي بيدي، حتى دخل معها الشق فأبطأ عليهم فقال لهم عمارة بن زياد: والله إن صاحبكم لو كان حيّاً لقد خرج إليكم بعد، قالوا فأدعوه باسمه. قال فقالوا إنه قد نهانا أن ندعوه باسمه فدعوه باسمه فخرج وهو آخذ برأسه فقال ألَمَ أنهَكُم أن تدعوني باسمي فقد والله قتلتموني فادفنوني فإذا مرت بكم الحمر فيها حمار أبتر فانبشوني فإنكم تجدوني حيّاً. فدفنوه فمرت بهم الحمر فيها حمار أبتر فقلنا انبشوه فإنه أمرنا أن



نبشه فقال لهم عمارة لا تنبشوه لا والله لا تحدّثُ مضرُ أنا ننبش موتانا. وقد كان قال لهم خالد إن في عُكْنِ امرأته لوحتين فإن أشْكَل عليكم أمر فانظروا فيها فإنكم ستجدون ما تسألون عنه، قال ولا تمسُّهما حائض. فلمّا رجعوا إلى امرأته سألوها عنهما فأخرجتهما إليهم وهي حائض فذهب ما كان فيهما من علم.

قال أبو يونس: قال سماك بن حرب، سئل عنه النبي صلى الله عليه وسلّم فقال: "ذاك نبي أضاعه قومه" قال أبو يونس: قال سماك بن حرب إن ابن خالد بن سنان أتى النبي صلّى الله عليه وسلّم فقال: "مرحباً بابن أخي". فهذا السياق موقوف على ابن عبّاس وليس فيه أنه كان نبياً والمرسلات التي فيها أنه نبيّ لا يحتَجُّ بها ها هنا، والأشبه أنه كان رجلاً صالحاً له أحوال وكرامات فإنه إن كان في زمن الفترة فقد ثبت في صحيح البخاري عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: "إن أولى الناس بعيسى بن مريم أنا لأنه ليس بيني وبينه نبيّ". وإن كان قبلها فلا يمكن أن يكون نبيّاً لأنّ الله تعالى قال: ﴿لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ﴾، وقد قال غير واحد من العلماء إن الله تعالى لم يبعث بعد إسماعيل نبيًّا في العرب إلا محمّد صلى الله عليه وسلّم خاتم الأنبياء، الذي دعا به إبراهيم الخليل باني الكعبة المكرّمة التي جعلها الله قبلة لأهل الأرض شرعاً، وبشّرت به الأنبياء لقومهم حتى كان آخر من بشّر به عيسى بن مريم عليه السلام. وبهذا المسلك يُرَدُّ ما ذكَرَهُ السهيلي وغيره بإرسال نبيّ من العرب يقال له شعيب بن ذي مهذم بن شعيب بن صفوان صاحب مدْين وبعَثَ إلى العرب أيضاً حنظلة بن صفوان فكذّبوهما فسلّط الله على العرب بخت نصّر فنال منهم من القتل والسبي نحو ما نال من بني إسرائيل وذلك في زمن معد بن عدنان والظّاهر أن هؤلاء كانوا قوماً صالحين يدعون إلى الخير والله أعلم. وقد تقدّم ذكر عمرو بن لحي بن قمعة بن خندف في أخبار خزاعة بعد جرهم[1].

١ البداية والنهاية، ٢/٢٦٨–٢٧٠.



١٧ - مواد ابن حجر (ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م):

- [ترجمة خالد بن سنان] ذكره أبو موسى عن عبدان، وقال: ليست له صحبة ولا أدرك النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم. ذكره النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم فقال: نبيّ ضيّعه قومه.

ووفَدت ابنته على النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم فقالت، وقد سمعته يقرأ: "قل هو الله أحد" كان أبي يقول هذا. قال ابن الأثير: لا أدري لم ذَكَرَهُ مع اعترافه بأن لا صحبة له؟ قلت: ولو كان من يذكره النبيّ النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم يكون صحابيّاً لاستدركنا عليه خلقاً كثيراً.

وقد نسب ابن الكلبي خالداً هذا فقال خالد بن سنان بن غيث بن مريطة بن مخزوم بن مالك بن غالب بن قطيعة بن عبس العبسي.

وذكره المسعودي في **مروج الذهب** من طريق سعيد بن كثير بن عُفَيْر المصري، عن أبيه، عن جدّه، عن عكرمة، عن ابن عبّاس قال: رسول الله النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم: إنّ الله خلق طائراً في الزّمن الأوّل يقال له العنقاء. فكثُر نسله في بلاد الحجاز، فكانت تخطف الصبيان، فشكوا ذلك إلى خالد بن سنان وهو نبيّ ظهر بعد عيسى من بني عبس، فدعا عليها أن يقطع نسلها، فبقيت صورتها في البُسط.

وبه قال ابن عباس.

وكان خالد بن سنان بُعث مبشّراً بمحمد النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم، فلمّا حَضَرتْه الوفاة، قال: إذا أنا متّ، فادفنوني في حقف من هذه الأحقاف، فذكر نحو ما تقدّم.

وبه إلى ابن عباس، قال: ووردت ابنة له عجوز على النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم فتلقّاها بخير وأكرمها، وقال لها: مرحباً بابنة نبي ضيّعه قومه، فأسلمت وفي ذلك يقول شاعر بني عبس فذكر شعراً.

وأصحّ ما وقفت عليه في ذلك مع إرساله ما قرأت على أبي المعالي الأزهري، عن زينب بنت أحمد المقدسيّة، عن إبراهيم بن محمود، قال قرأ على خديجة بنت النهرواني ونحن نسمع عن الحسين بن أحمد بن



طلحة، أنبأنا أبو الحسين بن بشران في الجزء الثاني من الرّابع من أمالي عبد الرّازق، عن إسماعيل الصفّار سماعاً، أنبأنا عبد الرزّاق إملاءً، حدثنا سفيان، عن سالم الأفطس، عن سعيد بن جبير قال: جاءت ابنة خالد ابن سنان العبسي إلى النبيّ النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم فقال: "مرحباً بابنة نبي ضيّعه قومه".

ورجاله ثقات إلا أنه مرسل.

وقال الكلبي في تفسيره، عن أبي صالح، عن ابن عبّاس: دخلت ابنة خالد بن سنان على النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم فقال: مرحباً بابنة نبيّ ضيّعه قومه.

قال الفضل بن موسى الشيباني: دخلت على أبي حمزة السّكري، فحدّثته بهذا عن الكلبي، فقال: أستغفر الله، أستغفر الله، أخرجه الحاكم في **تاريخ نيسابور**. ورواه أبو محمد بن زَبْر، عن الخضر بن أبَان، عن عمرو بن محمد، عن سفيان الثوري، عن سالِم نحوَهُ.

وذكر أبو عبيدة معمر بن المثنّى في كتاب **الأرجاء والجماجم**: خالد بن سنان أحد بني مخزوم بن مالك العبسي لم يكن في بني إسماعيل نبيٌّ غيره قبل محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم وهو الذي أطفأ نار الحرّة، وكانت حرّة ببلاد بني عبس يستضاء بنارها من مسيرة ثلاثة أيّام، وربّما سطعت منها عنق فاشتعلت في البلاد، فلا تمر على شيء إلا أهلكته، فإذا كان النّهار فإنّما هي دخان يفور. فبعث الله خالد بن سنان العبسي فاحتفر لها سِرْباً ثم أدخلها فيه، والنّاس ينظرون، ثم اقتحم فيها حتّى غيّبها، فسمع بعض القوم وهو يقول: هلك الرجل. فقال خالد بن سنان: كذب ابن راعية المعزى وخرج يرشح جبينه عرقاً وهو يقول عودي بدّاً، كل شيء يؤدّى، لأخرجن منها وجسدي يندى. فلمّا حضرته الوفاة قال لقومه: إذا أنا متّ فاحفروا قبري بعد ثلاث فإنّكم ترون عيراً يطوف بقبري، وإذا رأيتم ذلك فإنّي أخبركم بما هو كائن إلى يوم القيامة.

فاجتمعوا، فلمّا رأوا العير أرادوا نبشه فقال ابنه عبد الله بن خالد بن سنان:



لا تنبشوه، ولا أدعى ابن المنبوش أبداً، فافترقوا فرقَتين. فتركوه.
وقدمت ابنتُه على النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم فبسط لها رداءه وأجلسها عليه، وقال: "ابنَةُ نبيّ ضيّعَهُ قَومُه".
وقال القاضي عياض في الشّفاء في سياق من اختلف في نبوّته: خالد بن سنان المذكور يقال إنه نبيّ أهل الرسّ.
وقد روى الحاكم وأبو يعلى والطبراني، من طريق معلى بن مهدي، عن أبي عوانة، عن أبي يونس، عن عكرمة، عن ابن عبّاس أنّ رجلاً من بني عبس يقال له خالد بن سنان قال لقومه: إنّي أطفئ عنكم نار الحدثان، فقال له عمارة بن زياد – رجل من قومه: والله يا خالد ما قلت لنا إلا حقّاً، فما شأنك ونار الحدثان تزعم أنّك تطفئها؟
قال: انطلق، فانطلق معه عمارة في ثلاثين من قومه حتى أتوها، وهي تخرج من شقّ جبل من حرّة يقال لها حرّة أشجع، فخط لهم خطّة فأجلسهم فيها، وقال: إن أبطأت عليكم فلا تدعوني باسمي، قال: فخرجت كأنها جبل سعر يتبع بعضها بعضاً، واستقبلها خالد فضربها بعصاه حتى دخل معها الشّق، وهو يقول بدا بدا بدا، كل هدي مؤدى، زعم ابن راعية المعزى أنّي لا أخرج منها وثيابي تندى، حتى دخل معها الشق. قال: فأبطأ عليهم، فقال عمارة بن زياد: والله لو كان صاحبكم حيّاً، لقد خرج منها فقالوا: إنه قد نهانا أن ندعوه باسمه قال فدعوه باسمه، فخرج إليهم وقد أخذ برأسه، فقال: ألم أنهكم أن تدعوني باسمي؟ قد والله قتلتموني فإذا متّ فادفنوني، فإذا مرّت بكم عانة حمر فانبشوني، فإنكم ستجدونني حيّاً فأخبركم بما يكون.
فدفنوه فمرّت يهم الحمر فيها حمار أبتر، فقالوا: انبشوه، فإنه قد أمرنا أن ننبشه، فقال لهم عمارة بن زياد تحدث مضر أنا ننبش موتانا، والله لا تنبشوه أبداً، وقد كان خالد أخبرهم أن في عُكْنِ امرأته لوْحيْن، فإذا أشكل عليكم أمر فانظروا فيهما، فإنكم سترون ما تسألون عنه، وقال: لا تمسها حائض.



فلمّا رجعوا إلى امرأته، سألوها عنهما فأخرجتهما وهي حائض، فذهب ما كان فيهما من علم.

قال أبو يونس: قال سماك بن حرب سئل عنه النبي صلّى الله عليه وسلّم، فقال: ذاك نبي ضيّعه قومه، وإن ابنته أتت الرسول صلّى الله عليه وسلّم فقال: مرحباً بابنة أخي.

قال الحاكم: هذا حديث صحيح، فإن أبا يونس هو حاتم بن أبي صغيرة.

قلت: لكن معلى بن مهدي ضعّفه أبو حاتم الرّازي، قال: الحاكم: قد سمعت أبا الأصبع عبد الملك بن نصر وغيره يذكرون أن بينهم وبين القيروان بحراً وسط جبل لا يصعدُه أحد، وإن طريقها في البحر على الجبل، وإنهم رأوا في أعلى الجبل في غار هناك رجلاً عليه صوف أبيض وهو مُحْتَبٍ في صوف أبيض، ورأسه على يديه، كأنه نائم لم يتغيّر منه شيء، وإن جماعة تلك الناحية يشهدون أنه خالد بن سنان.

قلت: وشهادة تلك الناحية مردودة، فأين بلاد بني عبس من جبال المغرب.

وأخرجه البراز والطبراني من طريق قيس بن الربيع، عن سالم موصولاً بذِكر ابن عباس، ذُكر خالد بن سنان عند النبي صلّى الله عليه وسلم فقال: "ذاك نبي ضيّعه قومه".

وزاد الطبراني: وجاءت بنتُ خالد بن سنان إلى النبي صلّى الله عليه وسلّم فسألها قومه الحديث.

وقيس ضعيف من قبل حفظه، وسيأتي له ذكر في ترجمة سباع بن زيد العبسي.

وذكر المسعودي في **مروج الذهب** من طريق محمد بن عمر: حدثني علي بن مسلم الليثي، عن المقبري، عن أبي هريرة قال: قدم ثلاثة من بني عبس على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقالوا: إنه قدم علينا قُراؤُنا وأخبرونا أنّه لا إسلام لمن لا هجرة له. ولنا أموال ومواش هي معاشُنا، فإن كان لا إسلام لمن لا هجرة له بِعْناها وهاجَرنا. فقال: اتقوا الله، حيث كنتم، فإن



يَلِيتكُم[1] من أعمالكم شيئاً، ولو كنتم بصدر جازان. وسألهم عن خالد بن سنان فقالوا: لا عقب له، فقال: نبيّ ضيّعه قومه. ثم أنشأ يحدث أصحابه حديث خالد بن سنان.

وأخرج ابن شاهين في الصحابة من طريق الحسين بن محمد، حدثنا عائذ بن حبيب، عن أبيه، حدّثني مَشْيَخَةٌ من بني عبس، عن سباع بن زيد أنهم وفدوا على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فذكروا له قصّة خالد بن سنان، فقال: ذاك نبي ضيّعه قومه.[2]

- [ترجمة المحيّاة بنت خالد بن سنان] ذكرها أبو موسى في الذّيل، وساق عن طريق محمّد بن عمر الرّازي الحافظ، عن عمرو بن إسحاق بن العلاء، حدّثنا أبو محمّد القرشي الهاشمي، هن هشام بن عروة، عن ابن عمارة، عن أبيه عمارة بن حزن بن شيطان بقصّة خالد بن سنان؛ قال: فلمّا بعث الله محمّد أتته مُحيّاة بنت خالد فانتسبت له، فبسط لها رداءه وأجلسها عليه، وقال: "ابنة أخي بنيّ ضيّعه قومه"[3].

١٨ – مواد البغدادي، (ت ١٠٩٣هـ/ ١٦٨٢م):

– [العنقاء] وقيل أنها كانت في زمن موسى. وقيل أن النبيّ الذي دعا عليها خالد بن سنان.[4]

– [نار الحرتين] نار في بلاد عبس. فإذا كان الليل فهي نار تَسْطَع، وفي النهار دخانٌ يرتفِع. وربّما ندر منه عنق فأحرق من مرّ بها. فحفر لها خالد بن سنان فدفنها، فكانت معجزة له.[5]

---

١ بمعنى ينقصكم.
٢ **الإصابة في تمييز أسماء الصّحابة**، ج ٢ ص ٣٦٩ ترجمة رقم ٢٣٥٧.
٣ **الإصابة**... ج ٨/١١٦، ترجمة رقم ١١٧٤٣.
٤ **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، ج ٧/٤٧.
٥ **خزانة**... ج ٧/٤٩.





الفصل الثالث

قُسّ بن ساعدة الإيادي

لقُسّ بن ساعدة صورة مشعّة في التراث العربي القديم، يعكسها ما يرد في المصنّفات العربية القديمة من أقوال منسوبة إليه مدلّلة على بلاغته وحكمته، وما يصاحبها من آراء تمجيدية[1]. كذلك الأمر في الثقافة العربيّة المعاصرة حيث وصلت صورته ناصعة ونابضة وتحول الرجل إلى ما يشبه الرمز والدليل على بلاغة العرب القدامى، ودخل تراثه دائرة الدراسات الأدبية المعاصرة كعلامة فاصلة في تاريخ اللغة العربيّة وآدابها.

ليس من غاياتنا إضافة قيمة أدبيّة جديدة إلى تراث قُسّ بن ساعدة أو تعديل قيمته الأدبية القديمة. يدخل هذا المسعى في حقل دراسة تاريخ اللغة والأدب، حقل له وسائله الخاصة وله أهميته أيضاً. لنا هنا غاية مختلفة تتمثل في محاولة إلقاء أقصى ما يمكن من الأضواء التاريخيّة على هذه الشخصيّة ووضع سيرة هذا الرجل في مدارها من التّاريخ، بمعنى آخر: محاولة الكشف عمّا يمكن أن تمثّله هذه الشّخصيّة وعما

---

١ انظر مثلا البغدادي (ت ١٠٩٣هـ/ ١٥٨٥م): **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٦، ٢/٨١-٨٧،٨٣، ٨٨-٩١؛ ٩/١٨٩؛ ١٠/٣٧١،٣٧٠. القلقشندي: **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، تحقيق محمد حسين شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٩، ١/٢٢٤، ٢٥٥،٢٧١، ٢٧١، ٣٩٠، ٤٧٩، ٥١٧؛ ٦/٢٢٢، ٣١٥؛ ١١/١٣٨، ٣٦٢؛ ١٢/١٨٨؛ ١٤/١٤٣، ٢٢٩، ٣٨٢.؛ الجاحظ (ت ٢٥٥هـ/ ٨٦٨م): **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون. بيروت: دار الجيل [د. ت.] ١/٣٠٨-٣٠٩؛ انظر أسفل هذا الهامش رقم ١٧ وكذلك الفقرة المخصصة لمأثورات قُسّ بن ساعدة.



يمكن أن "تخبر به" عن تاريخ المرحلة القريبة من الإسلام.

قد يثير هذا المسعى شيئاً من التساؤل لدى القارئ، حين يتبادر إلى الذّهن احتمال أن تكون صورة قُسّ مجرد تركيب أدبي رسم في زمن متأخّر، حين رَسخت تدريجيّاً في الأدب المكتوب الواصل إلينا مثاليّةُ أعلام الجاهليّة في القول والبيان. لكن ترد في المصادر المختلفة دلائل كثيرة على أن ما يرد بشأنه ليس صورة أدبية بل صورة تاريخيّة تعود إلى زمن حياته. من هذه الأدلة ما يأتينا من أفواه معاصريه. يقول الرسول محمّد إنه يعرفه، ورآه يخطب في عكاظ راكباً جملاً أورق وروى عنه بعض القول[1]. سنتمعن طويلاً في هذه الشهادة بالنظر إلى أثرها في الرواية كمّاً وكيفاً. ترد شاهدة أخرى، من دائرة الشعر هذه المرة، تدلّل على قِدم الاعتراف له بالبلاغة والحكمة. تقول المصادر إنّ كبار أعلام الأدب القديم، مثل الأعشى[2] والحطيئة[3] ولبيد[4]، ضربوا به المثل في أشعارهم في البيان والبلاغة، رغم أنهم عاشوا في زمن قريب منه.

قد يثير هذا التناول التاريخي شيئاً من التساؤل من زاوية أخرى أيضاً، حين يعتبر القارئ أن قُسّ بن ساعدة لم يلعب أدواراً تاريخية حاسمة، أو أنه "شخصية ثقافيّة" لا أكثر. تساؤل وجيه، لكن شرط وجاهتِه البقاء في دائرة البحث التاريخيّ بمعناه التقليدي، لأنّ للنظر التاريخيّ بمعناه الحديث مبررات أخرى. منذ توسع مجال الدراسة التاريخيّة في الأزمنة الحديثة أصبح مجال النظر لا يقتصر على حدود العمل الظاهر والمباشر، ذلك المتمثل غالباً في العمل السياسي أو العسكري، بل أصبح

---

١ الأورق: الذي لونه بلون الرماد، انظر الألوسي، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، ٣ تحقيق محمد بهجتِ الأثري، بيروت: دار الكتب العلمية [د. ت.] ١٥٥/٣.

٢ يرد البيت مثلاً في ابن حجر (ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م): **الإصابة في تميز أسماء الصحابة**، تحقيق محمد علي البجاوي، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢، ٥٥٢/٥، ترجمة رقم ٧٢٤٥.

وأحلم من قسّ وأجرى من الّذي ... بذي الغيلِ من خفّان أصبح حادراً.

يشير المحقق إلى ورود البيت في **كتاب المعمّرين** ومعجم المَرزباني.

٣ ٢٤٦ – ابن حجر: م. ن. بيت للحطيئة:

وأقول من قسّ وأمضي كما مضى ... من الرّمح إن مسّ النّفوس نكالها.

يشير المحقّق إلى ورود البيت في **المعمرين**.

٤ ٢٤٧– ابن حجر: م. ن. بيت للبيد:

وأخلف قساً ليتني ولعّلني ... واعيا على لقمان حُكم التدبّر

يشير المحقق إلى ورود البيت في الديوان ومعجم المرزباني.



يشمل الحراك الفكري والفني والثّقافي عامة. ما من شكّ في أن الروابط بين التعبيرات الثقافيّة، وبين المجتمع التاريخي غالباً ما تبدو - حين الوعي الأوّلي للمسائل - ضعيفة وباهتة. لكن يبقى من وظائف الدراسة التاريخيّة كشفها واستجلاء دلالاتها ووضعها في المسار التاريخي العام. ليس من النادر أن تكشف الدراسة التاريخيّة عن مؤشّرات مهمة يسوقها "العمل الثقافي"، وتفوق في دلالتها أحياناً دلالات أبرز الأحداث التاريخيّة. يمكن على سبيل المثال أن يحمل الحراك الذهني مؤشرات دالة على أزمة مجتمع أو تحولات جارية فيه، أو أخرى دالة على اتجاهه نحو الانفتاح أو الانغلاق. كل هذه المؤشّرات، عندما نعيدها إلى المسار التاريخي العام، يمكن أن تنير لنا سبيل الفهم.

ثاني مبررات التناول يأتي من المضامين المباشرة للمصادر: رغم أن جلّ المصادر يوثّق لهذه الشخصية من جانب الإبداع الأدبي، فإن الكثير من مقاطع الرواية تدفع نحو الفضول التاريخي: لم يكن قُسّ بن ساعدة فيلسوفاً هامشياً أو شاعراً عديم الاكتراث بمحيطه. بالعكس، يبدو الرجل ملتزماً وحاملاً الكثير من الهمّ الاجتماعي. يأخذ نشاطُه، في ما وصلنا من رواية، شكل الدعوة والتبليغ الصريح لمجتمعه بوجوب الوعي والتغيير. لتحقيق هذه الغاية، كان يرتاد ملتقيات القبائل في مواسم التجارة خاصة، يمتطي راحلته ويخطب في الناس. من جديد: الصورة ليست روائية أو أدبية. وصلنا هذا المضمون في أوثق أشكال الإخبار، تلك التي تمثلها أقدم كتب السيرة المحمديّة[1]. يرد على لسان الرسول محمد وصفٌ لهيئته وهو يخطب في عكاظ ونقلٌ دقيق لبعض أقواله. في بقاء صورته وأقواله في ذاكرة الرسول، حتى زمن قدوم وفد بني إياد في السنة التاسعة للهجرة، ما يدل على مكانة الرجل في الذاكرة وما يعكس إعجاباً به. تتوفر في الرواية نفسها شاهدة أخرى: يرد أن الرسول محمداً حين لقاء وفد بني إياد، سألهم عن قُسّ بن ساعدة، فأجابوه بأنهم يعرفونه ويذكرون بعض أقواله، ما يعني أنه بقي في ذاكرة الإياديين من قومه أيضاً. يمكن، حتى بالمنطق العام للأشياء، تصور أسباب هذا البقاء في ذاكرة الجميع: لم تكن صورة الرجل عادية مألوفة حتى ينساها مشاهِدُها.

١ ابن سعد (ت ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م)، **الطبقات الكبرى**، بيروت: دار الفكر، تقديم إحسان عباس، [د. ت.] ١٩٨٥، ٣١٥/١.



في كل ما سبق ما يدفع إلى رسم مسافة بين النصّ والتاريخ. قد يكون انحسار صورة قُسّ إلى حدود البلاغة والبيان قد حدث بفعل الروح الطاغية على النصوص العربيّة الإسلاميّة، تلك الروح التي تقلل شأن كل منحى سياسي أو معتقدي في مرحلة ما قبل الإسلام. ليس في هذا تقليل من قيمة هذه المصادر، فهي ككل مصادر حاملة لبصمات زمانها. ما نتوقعه فقط هو أن يكون الحدث الإسلامي الكبير الآتي في المصادر كأفق قادم، الحاضر في ذهن الرواة، قد غمر دعوة قُسّ وحصرها في حدود الحكمة والبلاغة. لا غرابة أن يولد اتجاه في الرواية يقول إن الرسول لم يسأل عنه ولم يحفظ عنه شيئاً[1]، وهي أبعاد سنعود إليها في الفقرة الأخيرة من هذه الدراسة. باختصار: تنبث في وعي الدارس ريبة كبيرة في أن تكون النصوص لا توصل إلينا الصورة كاملة ويبقى على عاتق المؤرخ أن يكشف عن الروابط الأصليّة للرجل مع مجتمعه.

ثالث مبررات هذه الدراسة هي ندرة ما كتب عنه. لا تتوفر، في ما نعلم، أي دراسة تاريخية[2] بالمعنى التام، ويقتصر الموجود على شيء من الاهتمام أفرزته الدراسات الأدبية[3]. خصص الأب لويس شيخو[4] فصلاً لقُسّ بن ساعدة في كتابه **شعراء النصرانيّة قبل الإسلام** جمع فيه بعض أخباره والكثير من أشعاره. لكن ليس لهذه الدراسة القديمة زمناً طبيعة تاريخيّة. ما كان يشغل لويس شيخو هو جمع آثار قُسّ وإثبات إبداعه الأدبي، ورَتْق ما تيسّر من أخباره قصد إثبات انتمائه إلى الدائرة المسيحية. إضافة إلى إسهام شيخو الكثير التداول، توجد مقالة مقتضبة لشارل بلا[5]، كتبها في **دائرة معارف**

١ انظر أسفل هذا، الفقرة الأخيرة المتعلقة بمنطق الرواية.

٢ لم نتمكن لأسباب عملية من النظر في مرجع يشير إليه شارل بلا هو: Sprenger(A), *Das Leben und die Lehre des Mohammad*، ما يبعث على شيء من الطمأنينة إلى أن نتائج هذا البحث مضمَّنةٌ في ما كتبه شارل بلا.

٣ نغضّ النظر عن الكثير من الدراسات ذات الطبيعة الأدبية الصرفة التي تناولت أدب قس بن ساعدة في سياق دراسة تاريخ اللغة العربية وتاريخ البلاغة خاصة.

٤ شيخو (لويس)، **شعراء النصرانية قبل الإسلام**، بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٩١، ص٢١١-٢١٨. لا شك أن هذا الكتاب لا يمثل دراسة تاريخية بالمعنى التام. مع هذا نعيره بعض الأهمية نظراً إلى انتشاره الكبير. نلفت الانتباه إلى أن الأب لويس شيخو اعتمد انتقائية في المعلومات المجموعة في كتابه. من ذلك أنه يغض النظر على كل المصادر التي من شأنها أن تُعقّد مسألة الانتماء العقائدي لقُسّ بن ساعدة، ومنها كتب التاريخ والتراجم. كان شيخو يريد أن يحجج على انتماء قُس إلى الدائرة المسيحية.

5 Pellat (Charles), *Kuss Ibn Sa'ida*, E.I. /2 Vol V.p.532.



الإسلام، ورسم فيها ملامح حياة قُس. كان من الطبيعي في حال غياب دراسة حديثة أن يعتمد شارل بلا على مضامين المصادر. لكن التناقضات الكبيرة بين هذه المضامين لم تمكنه من حل كل المسائل. لذلك، اكتفى بإثارة بعضها ووصل إلى بعض التخمينات فقط: تعرّض لمسألة ارتباك المصادر في شأن نسبته، وخلُص إلى ترجيح نسبة دون أخرى، وأثار مسألة انتماء قُسّ إلى دائرة التوحيد المسيحي، وعدّل آراء الأب لويس شيخو الكثيرة الإقرار. طرح مسألة اسمه وما يحيط به من غموض ورجح أن الاسم رغم إبهامه يحيل على دائرة التوحيد المسيحي. لا شكّ أن كل هذه المسائل سوف تكون في الفقرات المقبلة نقطة مرور إجبارية لرسم صورة تاريخيّة للرجل.

نوزّع اهتمامنا على أربع محطّات مميّزة لكن متكاملة: المحطّة الأولى نتناول فيها طوبوغرافيا أوليّة للمصادر ونرسم فيها معالم المنهج. المحطّة الثانية نبحث فيها عن المحيط الاجتماعي الّذي ينتمي إليه قُسّ بن ساعدة، المحطّة الثّالثة نحاول فيها رسم معالم حياته ودوره التّاريخيّ قولاً وعملاً. المحطّة الرابعة نثير فيها بعض الأبعاد المتعلقة بدخول الإخبار التاريخي عن قُسّ دائرة جاذبية علم السيرة والحديث.

١ – المصادر: طوبوغرافيا أوّليّة[١]

أوّل ما يلاحظ أن أخباره تغيب، أو أنها لا ترد سوى بصورة عرضية ومقتضبة في المؤلّفات الّتي تمثّل النّواة المركزية[٢] للأدب التاريخي العربي القديم، رغم ما تسنده هذه المصادر في ظاهرها من أهميّة إلى العصر القبإسلامي. فـ**تاريخ الطّبري** على سبيل المثال، ورغم المساحة الواسعة المخصّصة للمرحلة القبإسلامية فيه، لا ترد فيه سوى إشارة واحدة إلى قُسّ بن ساعدة، تأتي في فصل من الجزء السّادس، أي خارج سياق

١ حتّى نقرّب القارئ أكثر منْ مضامين المصادر ونبقي المجال مفتوحاً لدراسة أخرى ذات طبيعة مختلفة، جمعنا في ملحق هذه المقالة الأخبار المتعلقة بقُسّ بن ساعدة في كل أصناف المصادر.

٢ هناك شعور منبث في الأوساط العلمية، العربية خصوصاً، أن المصادر التاريخية العربية كافية لرسم صورة عن تاريخ العرب والمسلمين، وهو شعور يُواصل التقاليد الثقافية الإسلامية، إذ اكتسبت بعض المصادر شكلاً من السلطة المعرفية، على رأسها **تاريخ الطبري** و**سيرة ابن هشام**. أما من منظور البحث التاريخي، فإن هذه القناعة تعيق تحوّل الماضي إلى موضوع علمي. كل مقاربة تاريخية هي في جوهرها تجاوز للتّقليد الرّوائي. هذا ما حاولنا رسمه في الفصل الأول من هذا الكتاب.



الجاهليّة، وعنوانه "فصل نذكر فيه الكتّاب من بدء أمر الإسلام"[1]، ويثير فيه مسألة بلاغيّة. لا يرد له ذكر في **سيرة ابن هشام** ولا في **أنساب الأشراف** للبلاذري[2] ويكتفي اليعقوبي بإشارة مختصرة بوصفه من حكماء العرب[3]. لا يحدث بعض التدارك لضعف الإخبار عنه سوى في الموسوعات التاريخيّة المتأخرة: يخصص ابن كثير في **البداية والنهاية**[4] فقرة يُعنونها "ذكر قُسّ بن ساعدة الإيادي" يجمع فيها ما بلغ علمه. كذلك يضم ابن سعيد إلى مصنَّفه **نشوة الطرب** ما وجده متداولاً في مصادر قبله[5].

قد لا يبدو غريباً أن تتفاوت المصادر في ما توليه من أهميّة لشخصيّة من شخصيّات التّاريخ، لكن في الموضوع العربي الإسلامي يصير لهذا التّفاوت دلالة مهمة. يرسم ذلك الخطوط الأولى التي تصرّفت بمقتضاها التواريخ في هذه الشّخصيّة. فالفراغ المرصود في المصادر التاريخيّة "القديمة"، التي تعود إلى القرن الثالث والرابع، يعكس في واقع الأمر ما كنا قد توقّعناه من وجود وعي معيّن للمرحلة القبإسلامية عند قُدماء المؤرخين، قضى بـ"تهجير" أعلام الجاهلية من دائرة الإخبار التاريخي إلى دائرة الإخبار الأدبي. نخشى أن يكون المؤرخون الأوائل أسهموا بهذا في تشكيل صورة لمرحلة ما قبل الإسلام جعلت منها مرحلة مفرغة من حراكها الفكري، مروضة ومطوعة للصورة القرآنية للتاريخ، ملخصها أن ما قبل الإسلام هو زيغ عن سنن الأنبياء والمرسلين في انتظار الهداية الآتية. لذلك، اختزل المؤرخون الأوائل -عن وعي أم عن غير وعي - التّاريخ في بعض الوقائع السّياسيّة البارزة في العصر الجاهلي.

---

١ الطبري (ت ٣١٠هـ/ ٩٢٣م)، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار سويدان [د. ت.]، ج ٦ ص ١٧٩، "قال أبو موسى الأشعري أوّل من قال أمّا بعد داوود، وهي فصل الخطاب الذي ذكره الله عنه. يقول قال الهيثم بن عديّ: أوّل من قال أمّا بعد قس بن ساعدة الإيادي".

٢ البلاذري (ت ٢٧٩هـ/ ٨٩٢ م)، **أنساب الأشراف**، الجزء الأول تحقيق محمد حميد الله، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩؛ ابن هشام (ت ٢١٦هـ/٨٣١ م)، **السيرة النبويّة**، تحقيق مصطفى السقّا وآخرين. بيروت: دار الوفاق، [د. ت.] طبعة مصورة عن طبعة القاهرة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٥٥. انظر في هذين المرجعين فهارس أسماء الرجال.

٣ اليعقوبي (ت ٢٩٢هـ/ ٩٠٥م)، **التاريخ**، بيروت: دار صادر، [د. ت.] ٢٥٨/١.

٤ ابن كثير (ت ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م)، **البداية والنهاية**، تحقيق علي شيري، بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٨٨، ٢٨٩/٢-٢٩٦.

٥ ابن سعيد الأندلسي، **نشوة الطرب**...، ص ٦٦٨.



أما عن "التدارك" الجاري في المصادر المتأخرة، فسوف نتبين أنه حدث بضغط من احتياجات علم الحديث. يبدو ابن كثير[1] في فقرته المخصصة لذكر قُسّ قليل الاكتراث لأخبار قُسّ في واقع الأمر، كثير الاهتمام بالاختلافات بين المحدثين في مسألة الحديث وبالصلة بينه وبين الرسول محمّد.

يضيق المجال على أي توسع، لكن من المفيد التنبيه إلى هذه الأبعاد، وهي أبعاد يمكن أن تكون موضوعاً لبحث مستقل، من شأنه أن يفتح الباب على تاريخ للأدب التّاريخيّ العربي بمنهج يجعل الدارس يدرك البنية الأيديولوجيّة الداخليّة لهذا الأدب، ويفضي إلى تاريخ مختلف عن الشكل المدرسي المعهود.

رغم ضعف حضوره في دائرة التواريخ، ولا سيما القديمة، نلاحظ بعض الاهتمام بشأنه في دائرة كتب التراجم مثل **الإصابة** لابن حجر و**أُسد الغابة** لابن الأثير[2] وغيرها. من اليسير علينا فهم انبثاث أخباره في كتب التراجم: لا شك أن سببه ما كنا قد أشرنا إليه من تقاطع مع السيرة المحمديّة ومن رواج الحديث المنسوب إلى الرسول محمد: "يُبعث قُسّ يوم القيامة أمّة وحده". لكن لا بد أن نلحظ أن قُسّ بن ساعدة، بما أنه شخصية قبإسلامية، لم يدخل كتب التراجم من "بابها الكبير". أحس كتّاب التراجم بأن وجوده في هذه الدائرة المعرفيّة كان مفروضاً على السياق. جمع ابن حجر الكثير من المواد المتصلة به واستعمل مواد قرأها في مؤلفات الجاحظ وابن الكلبي، رغم أن هؤلاء ليسوا من المصادر المفضلة لديه ولدى المحدثين عامة. اختار ابن الأثير من ناحيته طريق الاختصار واكتفى بسطر واحد أشار فيه إلى ما رواه الرسول عنه وعجّل بالقول إنّه مات قبل البعثة. ربّما بسبب هذه الهامشية في سياق علم التراجم والحديث، سوف تختفي ترجمته من كتب التراجم المتأخرة المختصرة: يغيب من **الاستيعاب** لابن عبد البر[3] كما يغيب من **تهذيب التهذيب** لابن حجر نفسه.

١ ابن كثير، المصدر المذكور، ج ٢/٢٨٩. سوف نتأمل في مشاغل ابن كثير في الفقرة الأخيرة من هذه المقالة.

٢ ابن حجر، المصدر المذكور، ٥/٥٥١، ترجمة رقم ٧٣٤٥؛ ابن الأثير (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢م)، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، ٤/٤٠٣، ترجمة رقم ٤٢٩٣.

٣ ابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م): **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق علي البجاوي، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢، الفهارس ص ٢٠٣٨. ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤، الفهارس ج ١٤ ص ٦٢٤.



نتيجة لكل ما سبق، وصل القسم الأكبر من أخباره في المصادر الأدبيّة. إلى جانب مؤلفات الجاحظ والبغدادي القلقشندي التي أشرنا إليها[١]، ترد أخبار وآداب بواسطة الأصفهاني والثّعالبي وابن عبد ربه والقالي[٢]. يحتل قُسّ مكانة أوسع في كتب اللّغة، وإن اقتصر تناولها، مثلما هو منتظر، على أثره البلاغي واللّغوي[٣]. نلاحظ أيضاً بعض الاهتمام بشأنه في المصادر ذات الطبيعة الإخباريّة مثل مصنفات ابن قتيبة وأبي هلال العسكري والمسعودي وابن حبيب وابن الكلبي وابن سعيد الأندلسي[٤].

٢ – بأي منهج؟

لهذه الدراسة طبيعة تاريخيّة. نستحسن من جديد ضبْط الغاية ورسم اتجاه هذا البحث وتوفير علامات دالة. تقتضي الدراسة التاريخيّة كما ذكرنا سعياً للكشف عن الشكل التاريخي لهذه الشخصيّة في زمان ومكان معينين، ثم محاولة إعادتها إلى سياقها التاريخي. لذلك، نوجه اهتمامنا الأول إلى محيط نشأته، ثم نتناول في مرحلة ثانية الثقافة التي كان يُروّج لها، ونُحوّل أفكاره إلى فرصة للكشف عن

١ انظر الهامش رقم ١.

٢ الأصفهاني (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٧م)، **الأغاني**، ١٥/ ١٩٢؛ الثعالبي (ت ٤٢٩هـ/ ١٠٣٨م)، **ثمار القلوب**، ص ٩٨ و١٢٢؛ ابن عبد ربه (ت ٣٢٨هـ/ ٩٣٩م)، **العقد الفريد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣، ج ٢/ ١١٧، ١٤٨؛ ج ٣/ ٨،٣٥٨/ ١٩، القالي، **الأمالي**، ج ٢/ ٢١٨، ٢٣٥؛ ١١٩/٣.

٣ ابن منظور، **لسان العرب**، ١/ ٧٨٤،٦٥٣،٤٦٠،٣٩٧،٣٢٦،٢٠٥؛ ٢/ ١٢٨، ١٨٠، ٢٧٩؛ ٢٩/٦، ٤٣، ١٢٩، ٢٣٢، ٢٧٤؛ ١٠/ ١١، ٢٠، ١٢٦، ١٥٤، ١٨٥؛ ٣٦/١١، ٢٠٨، ٢٥٩، ٢٩٣، ٥١٢، ٦٩٢؛ ٢٧/١٢؛ ابن دريد، **جمهرة اللغة**، ١/ ٩٤؛ السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وآدابها**، تحقيق محمد محمود جاد المولى وآخرين. القاهرة: دار التراث، [د. ت.] ٢/ ٥٠٣.

٤ ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)، **المعارف**، ص ٦١؛ أبو هلال العسكري: **الأوائل**، ص ٤٤، ٤٥؛ أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ/ ١٠٠٥م)، **جمهرة الأمثال**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطماش، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨، ج ١ ص ٢٤٩، مثل "أبين من قس"؛ المسعودي (ت ٣٤٥هـ/ ٩٥٦م)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، فقرة ١٣٥، ١٣٧، ١١٢٢، ابن الكلبي (ت ٢٠٤هـ/ ٨١٩م)، **جمهرة النسب**، تحقيق ناجي حسن. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٦، ص ٦٠٨؛ ابن حبيب (ت ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م)، **المحبر**، ص ٢٣٨،١٣٦؛ ابن سعيد الأندلسي (٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م)، **نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب**، تحقيق نصرت عبد الرحمان. عمّان: مكتبة الأقصى، ١٩٨٢، ص ٦٦٨-٦٧٢.



دلالاتها في المسار الثقافي العام للمجتمع القبإسلامي. من هذا المنظور التاريخي، تتولد الأسئلة المستبطنة في هذا البحث: من هو قُسّ بن ساعدة؟ هل كان مدفوعاً بإرادة فرديّة تعكس تجربة وجودية أم إن في علمه وعمله ما يدل على تفاعل مع وضع اجتماعيّ وتاريخيّ مخصوص؟ هل كان له أتباع ومعجبون؟ إذا كان داعية للتغيير، شخصيّة ذات طموح سياسي واجتماعي، يحقُّ التّساؤل عن دوافع هذا المشروع والوظيفة المنتظرة لهذه القيم في تاريخ الجماعات التي كان يتوجه إليها. من الطّبيعي أن تبقى الدّراسة، بما أنها تاريخيّة، مفتوحة على كل الاحتمالات. لا شكّ أنّ في هذه الأسئلة ما يوضّح الاختلاف بين التناول التاريخي والتناول الأدبي الذي غالباً ما يقتصر بصورة طبيعية على الأثر ولا يوسع دائرة الفضول إلا إلى حدود ما يُنير الأثر.

للإجابة عن هذه الأسئلة، نسلك مسلكين متكاملين: يتمثّل الأوّل في توسيع دائرة البحث لتشمل المجتمع المحيط بقُسّ، بمعنى تقصّي تلك الدّوائر الاجتماعيّة التي منها وسطه القبلي العشائري والعائلي، محاولين رصد ما يمكن أن يكون اخترق هذه الأوساط من تجارب تاريخيّة. فـ"أبطال" العصر الجاهليّ، شأنهم في ذلك شأن كل أبطال الأزمنة القديمة، كانوا يحيُون داخل جملة من الدوائر التي غالباً ما تفاوت في مستوى تجربتِها التاريخيّة. هناك دون شك فروق كبيرة بين قبائل غارقة في القبليّة التقليديّة، وقبائل مفتوحة على العالم الخارجي، هناك فروق بين عشائر واقعة في محور الحراك التاريخي، وأخرى متمركِزَة على ذاتها. أما بالنسبة إلى دراسة حياة فرد بعينه، فوجه التعقيد أكبر، لأنه، مثلما سنبين ذلك، لا يمكن التنبؤ بأيّ مستويات القرابة يمثّل بحق مرجعيّة لحراكِه وتفكيرِه. سوف نتبيّن أن البحث إذا كانت غايته الوصول إلى معرفة المجتمع التاريخي المحيط بالفرد، تنجر عنه رؤية مختلفة لأدب الأنساب.

أمّا المسلك الثّاني، فيتمثل في "اعتماد القراءة التّاريخية الحرّة للأثر". لئن كان قسم واسع من الرّوايات المتصلة بقُسّ بن ساعدة يتعلّق بإبداعه الأدبي وبدرجة أقل بمضمونه العقائدي، فسوف يتبيّن أنّ هذا الأدب، ودون قصد من رواته دون شكّ، احتفظ ببعض المضامين الدالة والمحيلة على الظرف السياسي والثقافي. معلوم أنّ دراسة أثر الدعاة وقادة الرأي تكتسي أهمية بالغة لأنّ في طموحاتهم ومشاريعهم



ما يعكس تجاوزاً لمصيرهم كأفراد، وما يحيل على تاريخ مجتمعاتهم.

٣ - التّحقيق بالنّسب: إلى أيّ وسط اجتماعي ينتمي قُسّ؟

- **مستوى القبيلة**: من الطّبيعيّ أن يأخذ كلّ بحث عن الوسط الاجتماعي اتّجاه أدب الأنساب الذي يوفّر سنداً وثائقياً كبيراً. مع هذا، يبدو لنا من المفيد التنبيه إلى أنّ هذا الأدب يطرح على وعي الدارس مشكلات عضوية فيه نستحسن التّذكير بها. يسوق أدب الأنساب الكثير من الروابط، لكن لا يمكن اليقين هل تمثّل هذه الروابط، حتى إن كانت صادقة وصحيحة، روابط تنجرّ عنها علاقة اجتماعيّة ملموسة. بمعنى آخر: هل تعكس روابط النسب وجود مجتمع تاريخي محيط بالشخصيّة موضوع الدرس، مجتمع يمكن منه فهم حركة أفراده؟ هل هي مجرد تركيب أدبي تمّ تقنينه في القرن الثاني؟ في هذا السّياق، تجدر الملاحظة مرّة أخرى أنّ الكثير من الدّارسين يغضون النّظر عن هذا البعد، ولا يتساءلون عن مدى ما تحمله النّسبة القبليّة للأفراد من دلالة على وضعهم الاجتماعي، ولا عن جدوى هذه النسبة في النّهاية إذا ما استعملها الباحث كنافذة لفهم الشّخصيّة موضوع الدّرس[1]. لذلك، نتناول مسألة الانتماء القبلي لقُس بن ساعدة دون مُسبقات بانتظار أن تتّضح الصورة، لا في المستوى النصّي - الذي هو في النهاية يسير جداً - فقط، وإنّما في المستوى التاريخي المحسوس.

أكثر المعطيات ثباتاً في الرّواية يقول إن قُسّ بن ساعدة ينتمي إلى إياد، وتختصر مصادر كثيرة نسبته بالقول: قُسّ بن ساعدة الإياديّ. ما هي القيمة التي يمكن أن نسندها إلى هذه النسبة؟ هل تمثل إياد دائرة بشرية فعّالة لفهم الأفراد المنتمين إليها؟

إياد من أكثر المجموعات البشرية صعوبة في الضّبط الاجتماعيّ[2]، لا بسبب أنّها تمثّل مجموعة بشريّة واسعة فقط، بل أيضاً لأنها من المجموعات الواقعة في محور

١ عن مختلف الإشكالات التي يطرحها أدب الأنساب على المؤرخ الدارس، انظر محمد سعيد، **النسب والقرابة في المجتمع العربي قبل الإسلام، دراسة في الجذور التاريخية للإيلاف**، بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦. يمكن اعتبار كتاب عمر رضا كحالة، **معجم القبائل العربية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥، أبرز الأمثلة على الاستعمال التقليدي لكتب النسب. نأسف على أنّ هذا المعجم، المليء بالأخطاء المنهجية، كثير التداول في الأوساط العلمية العربية.

2 W. Fück, *Iyad* , E. I./2 Vol. 5 p. 301.



الحركيّة البشريّة والتّاريخيّة في العصر القبإسلامي. حالها شبيهة بحال مجموعات أخرى كثيرة مثل كندة وغسان والأزد أو خزاعة[1] تلك الّتي عرفت صوراً مختلفة من التّداخل مع قبائل أخرى أم دول قائمة، وكانت طرفاً في أوضاع تاريخيّة كبيرة التّعقيد. لن يتّسع المجال لبيان طويل عن هذه الحركيّة في تاريخ "قبيلة" إياد، ناهيك عن غياب الفائدة من ذلك في سياقنا الحالي. لذلك، نكتفي برسم بعض الخطوط العامّة عسى أن يكون في الأمر ما يوضح حدود الأهميّة التي يمكن أن نُسندها إلى مسألة انتماء قُسّ إلى إياد.

تعود أقدم أخبارنا[2] عن إياد إلى حوالى القرن الثّالث، حين كانت هذه المجموعة في ما يبدو مستقرّة في جهة تهامة، وحين بلغت من القوّة ما جعلها تُجلي مجموعة أخرى، غامضة التّاريخ، هي جُرهُم، عن الحرم المكّي. تولّت إياد خدمة البيت أثناء القرن الرّابع في ما يبدو، وطوال مدّة يصعب حصرها زمنيّاً بدقة. انتهت هذه المرحلة بصراع مع خزاعة، وهي أيضاً قبيلة معنيّة ومكافحة من أجل هذه الوظيفة. عرفت إيادُ الهزيمةَ أمام خُزاعة، وهاجرت مجموعات واسعة من الإياديين إلى البحرين، حيث ذابت في مجموعة أخرى سيكون لها شأن كبير هي مجموعة تنّوخ. من البحرين وشرق الجزيرة، خاضت إياد هجرة جديدة قرّبتها من تخوم العراق الفارسيّ. إثر ذلك أصبح تاريخها، حال كلّ القبائل العربيّة التي اقتربت من الدّائرة الفارسية، بمنزلة مراحل من المدّ والجزر بينها وبين أباطرة الفرس انتهى بصراع مع أمير الحيرة، جذيمة بن مالك الأزدي. لم يمنع ذلك بعض عناصرها من الاندماج في النّسيج البشريّ للحيرة وخدمة أمرائها، أو خدمة ملوك الفرس. ينتمي إليها لقيط بن يعمر، الّذي يذكر ككاتب في دواوين الفرس، مكلّف شؤون القبائل العربيّة. كذلك، ينتمي إليها الشّاعر الشّهير أبو دؤاد الإيادي الّذي إضافة إلى كونه من الشّعراء المشهورين، كان على خيل المنذر بن ماء السّماء الّذي حكم بين ٥٠٥ و٥٥٤م. انتشرت مجموعات أخرى كثيرة من إياد في بادية العراق، وبقيت في مرحلة من المدّ والجزر مع المجال الفارسي، ولم تنته هذه المرحلة إلا بهزيمة كبيرة دفعت القسم الأكبر من إياد إلى الابتعاد عن الدائرة

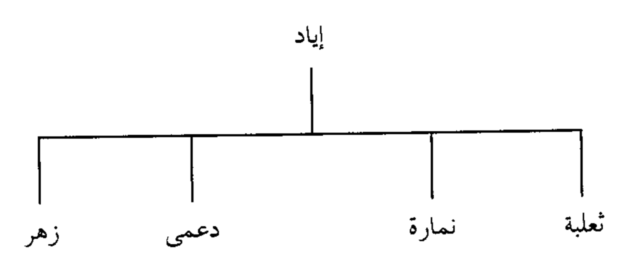
1 J. Kister، *Khuza'a*, , E. I./2 Vol.5 p. 71.

2 J.W. Fück, ibid.



الفارسية والانبثاث في الصّحراء أو الهجرة بعيداً حتّى بلاد الشّام. يلخص ابن دريد[1] تاريخ هذه القبيلة ويكتب: "إياد قَدُم خروجهم من اليمن فصاروا إلى السواد، فألَحَّت عليهم الفرس في الغارة فدخلوا بلاد الروم فتنصّروا، وجهل الناس أنسابهم".

الطّريف أنّ كتب النّسب تعكس هذه الحركيّة بصورة وفيّة. إذا انطلقنا من **جمهرة النسب** بوصفه المصدر الجامع لمواد النّسب القبلي[2]، نلاحظ أن ابن الكلبي، رغم ما اقتضاه منهجه بوصفه نسّابة من ضرورة جمع نسب هذه القبيلة في شجرة واحدة، كان واعياً تمام الوعي بالتّاريخ المتحرّك لهذه "القبيلة". جمع ابن الكلبي نسب إياد في شجرة واحدة، ووزّعها على أربعة بطون هي:



رغم هذا التّقنين، أشار ابن الكلبي في طيّات نصّه باقتضاب إلى مختلف التّطورات التي عرفها تاريخ هذه القبيلة. يقول مثلاً في شأن بني زهر: "ولد زهر بن إياد: حذافة، والشّلل، دخل في تنّوخ، وعبد الله، دخل في تميم، وعمرو دخل في بني العمّ". يقول أيضاً في شأن بني نمارة: "ولد نمارة بن إياد، الطّمّاح، حيّ عظيم، ولهم ناس وعدد، فهَلَكوا". يقول في شأن بني نخع من بني الحارث بن أفصى إنّهم دخلوا في تنّوخ. يعني كلّ هذا أنّ ابن الكلبي كان مُدركاً أنّ الصّلات الدّميّة لا تعني وجود واقع معيشيّ مترابط وثابت.

يورد ابن الكلبي بعض الصلات بالأمومة ربطت بين بعض عشائر إياد، وقبائل أخرى. من ذلك مثلاً أنّ البطون الأربع المذكورة أمُّهم من قضاعة، أو أنّ أبناء دعمى

[1] ابن دريد، **كتاب الاشتقاق**، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، بغداد: مكتبة المثنّى، ١٩٧٩، ص ١٦٩.
[2] ابن الكلبي، **جمهرة النسب**، تحقيق ناجي حسن، ص ٦٠٥–٦١٥.



ينحدرون من أمٍّ نزاريّة، أو أنّ ولد النّبِيت بن منصور بن يقدُم بن أفصى ينحدرون من أمّ تنتمي إلى قبيلة هذيل. بهذا، يترجم ابن الكلبي، بطريقته الخاصّة، واقعاً معيشاً أفقد القبيلة إمكانيّة البقاء كمجموعة بشريّة مترابطة بشريّاً وجغرافيّاً. البديهي أنّ هذه الصِّلات بالأمومة تمثل شهادة على حدوث تداخل بشري كبير بين فروع من القبيلة، وفروع من قبائل أخرى، وليس من المفيد قراءتها في المستوى الإخباري الأولي.

الحصيلة أنّ النسيج البشري لهذه "القبيلة" فيه من الامتداد والتشابك ما يحدّ أيّ قيمة دلاليّة حقيقيّة أو إنارة لسيرة فرد من أفرادها. لا تتعلق هذه النتيجة سوى بالمستوى البشري، لأن للانتماء القبلي أبعاداً أخرى سنتناولها في فقرة مقبلة[1].

– **مستوى العشيرة:** تنقسم إياد في عِلْم ابن الكلبي إلى المجموعات الأربع المشار إليها، ونحيل القارئ إلى شجرة النّسب الكاملة الحاوية لما ورد في علم ابن الكلبيّ من أسماء فروع وأفراد تنتمي بالنّسب إلى قبيلة إياد[2].

يقول ابن الكلبي: "وولد أبو دوس بن يقدم جديّاً، منهم قُسّ بن ساعدة بن عمرو بن شمر بن عديّ بن مالك الخطيب الحليم البليغ". تحيل هذه النسبة على فرع صغير اسمه "أبو دوس" (أخ لعوذ مناة، يأتي في "الجيل" الرّابع). لكن يضيف ابن الكلبي: "ويقال هو قُسّ بن ساعدة بن عمرو بن عمرو بن عديّ بن مالك بن أيدعان بن النّمر بن وائلة بن الطّمثان بن عوذ مناة بن يقدم بن أفصى بن دعمى بن إياد". (تحيل النّسبة الثّانية على فرع من عوذ مناة).

من الواضح أن ابن الكلبيّ أبقى على احتمالين: احتمال أنّ قُسّ ينحدر من أبي دوس، واحتمال آخر أنّه ينحدر من عَوْذ مناة.

ماذا يرد في مصادر النّسب الأخرى؟ يلاحظ أن المصادر تتوزع على قِسمين: قسم نقل عن ابن الكلبي، وقسم لم ينقل عنه ونقل من موارد أخرى يصعب تحديدها.

المصادر الّتي اعتمدت معرفة ابن الكلبيّ وأخذت عنه دون ذكره أحياناً، مثل ابن حبيب، احتفظت برواية ابن الكلبيّ الثّانية الّتي تنسب قُسّاً إلى بني عوذ مناة (رغم بعض الاختلافات الجزئيّة في نقل الأسماء الواردة في سلسلة النسبة، وهي مسألة سنعود إليها

---

١ انظر فقرة: "عودة للوسط الإيادي".

٢ انظر الشجرة في ابن الكلبي، **جمهرة النسب**، تحقيق وتشجير محمود فردوس العظم، دمشق: دار اليقظة العربية، [د. ت.] ج ٣ ص ٣٥٨، ٣٦٠.



في فقرة لاحقة). أصبحت هذه الرّواية، ربّما بحكم انتشار مؤلفات ابن حبيب، أكثر تداولاً من الرّواية الأولى. مع هذا، نلاحظ أن الأصفهاني أبقى على الاحتمالين، وأعاد حرفياً ما قاله ابن الكلبيّ[1].

أمّا المصادر التي لم تنقل عن ابن الكلبي، فتورد انتماء عشائرياً آخر لقُس، ولا تخلو هي الأخرى من التّردد والاضطراب.

يرد في ترجمته في **الإصابة**[2]: "قُسّ بن ساعدة بن حذافة بن زفر بن إياد بن نزار الإيادي البليغ الخطيب المشهور". زفر الوارد هنا هي دون شكّ – بصرف النّظر عن مدى صحّته – تصحيف لـ"زهر". بنو زهر بن إياد هم فرع مقابل لبني دعمى، يأتي في الجيل الأوّل.

يرد في رواية أخرى وصلت بواسطة ابن حزم هذه المرّة[3]، تختلف مع مواد ابن الكلبيّ وابن حجر، تنسب قُسّ إلى بني نمارة، وهم أيضاً فرع آخر مقابل لدُعمى. يعني هذا أنّ هذين المصدرين الأخيرين (ابن حزم وابن حجر) حين وثّقا هذه النّسبة، كلّ منهما في زمانه، اعتمدا على مصدرين مختلفين، ليس من اليسير علينا اليوم معرفتهما.

نخلص إلى اضطراب كبير في شأن العشيرة التي ينتمي إليها قُسّ بن ساعدة، سواء أكان ذلك في علم ابن الكلبي ومن نقل عنه أم المصادر الخارجة عن دائرته المعرفية، ونخلص إلى أربعة احتمالات هي: ابن الكلبي، بنو عوذ مناة، ابن الكلبي: بنو أبي دوس، ابن حزم: بنو نمارة، ابن حجر: بنو زهر. لا يبقى من سبيل إلى اختيار بينها إلا بالبحث عن إيحاءات قد تجعلنا نرجح أحدها على الآخر.

– **الاحتمال الأوّل، بنو عوذ مناة**: عندما يربط ابن الكلبي نسب قُسّ ببني عوذ مناة ويورد التسلسل التالي (نستحسن ترقيم الأسماء بغاية الوضوح): ١ قس بن ٢ ساعدة بن ٣ عمرو بن ٤ عمرو بن ٥ عديّ بن ٦ مالك بن ٧ أيدعان بن ٨ النّمر بن ٩ وائلة بن ١٠ الطّمثان بن ١١ عوذ مناة بن ١٢ يقدم بن ١٣ أفصى بن ١٤ دعمى بن ١٥ إياد.

إذا تابعنا هؤلاء الأشخاص الواردين في هذه السلسلة في شجرة النسب العامة لبني

---

[1] الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٥ ص ١٩٢–١٩٥.

[2] ابن حجر، **الإصابة**...، ج ٥ ص ٥٥١، ترجمة رقم ٧٣٤٥.

[3] ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢، ص ٣٢٧–٣٢٨؛ يقول البغدادي (خزانة... ٢/٩١) "في نسبه خلاف".



إياد في **جمهرة النسب** لابن الكلبي نفسه[1]، نلاحظ أنّ رواية ابن الكلبي لنسب بني عَوْذ مناة، تنضب وتتوقّف في مستوى اسم مالك (رقم ٦). لا يرد ولد باسم عمرو أو شمر ينحدر من مالك، ولا ترد أسماء لأشخاص بعدهما. ما يمكن استخلاصه هو أنّ ابن الكلبي يبدو عارفاً بالفروع القديمة، فيما يبدو جاهلاً بالفروع الحديثة والقريبة من الزمن الذي عاش فيه قُسّ. يثير هذا الأمر شيئاً من الاستغراب إذا ما اعتبرنا أن عامل القرب الزمني عامل مساعد على بقاء هذه الصلات في ذاكرة الرواة. لكن للمسألة أبعاداً أخرى سوف نستجمعها تدريجياً.

– **الاحتمال الثّاني، بنو أبي دوس**: يقول ابن الكلبي: ١قس بن ٢ساعدة بن ٣عمرو بن ٤شمر بن ٥عديّ بن ٦مالك الخطيب الحليم البليغ.

كذلك، ها هنا، لا نعثر على هذه الأسماء في شجرة نسب إياد كما ترد في ابن الكلبي، ثمّ إنّ التفريعات التي يعطيها ابن الكلبي لبني أبي دوس تتوقف في الجيل الأول بعد هذا الاسم، ويبدو نسب هذه العشيرة كأنه مبتور في شجرة ابن الكلبي[2].

– **الاحتمال الثّالث، بنو نمارة**: ترد هذه النسبة بواسطة ابن حزم[3]، لكنه لا يمثّل نجدة كبيرة، إذ يسوق معلومات ليست ذات قيمة كبيرة في سياقنا الحالي، تتعلّق ببعض أعلام بني نمارة في أزمنة متأخّرة، في الأندلس مثلاً. أما إذا رجعنا إلى شجرة ابن الكلبي – مثلما فعلنا ذلك في ما سبق –، نلاحظ أن إخبار ابن الكلبي عن فرع بني نَمارة يتوقف بعد جيل واحد منه. يذكر شخصاً واحداً ينحدر من نَمارة هو الطّمّاح بن نمارة[4]، ولا شكّ أنّ حياة هذا الشخص جرت في زمن قديم جدّاً بالنسبة إلى الزّمن الذي عاش فيه قُسّ بن ساعدة.

– **الاحتمال الرّابع (الوارد في ابن حجر)، بنو زهر**: خلافاً للحالة السّابقة، يذكر ابن الكلبيّ[5] سلسلة طويلة من المنتمين إلى بني زهر، لكن إذا بحثنا عن الأسماء الواردة في نسبة قُسّ، نلاحظ أنّ التّقاطع يقتصر على ورود حذافة الّذي يرد مباشرة بعد زهر.

---

١ انظر الشّجرة في ابن الكلبي، **جمهرة**... تحقيق وتشجير محمود فردوس العظم، ج ٣ ص ٣٥٨، ٣٦٠.

٢ ابن الكلبي، م. ن. ص ٣٥٨، ٣٦٠.

٣ ابن حزم، **جمهرة**...، ٣٢٧، ٣٢٨.

٤ ابن الكلبي: م. ن. ص ٣٥٨، ٣٦٠.

٥ ابن الكلبي: م. ن. ص ٣٥٨، ٣٦٠.



وبما أنّ "زهر" كما ذكرنا هو فرع كبير من إياد، يعني ذلك أنّ حذافة – حتّى في حال صحّة أن يكون قُسّ ينحدر من ذُرّيته – هو اسم شخص عاش في زمن قديم ولا يمثل في النتيجة أي إنارة جدّية لسيرة قُسّ بن ساعدة.

الحصيلة البديهية من كل ما سبق أن أدب الأنساب بجميع مستوياته لا يمكّننا من ضبط دقيق للوسط العشائري الذي ينتمي إليه قُسّ بن ساعدة.

هناك إمكانيتان منطقيتان لفهم هذه النتيجة:

الإمكانيّة الأولى أن تكون دراية ابن الكلبي منقوصة بعشائر إياد، وهو أمر طبيعي، لأنّ المعرفة بالنسب مهما امتدّت لا يمكن أن تشمل كليّة المجتمع التاريخي. لكن يصبح هذا الضَّعف في رواية النسب محلّ تساؤل وتفكير حين نلاحظ أن لابن الكلبي نفسه دراية كبيرة ببعض العشائر العربيّة القديمة، ومن قبيلة إياد نفسها. انطلاقاً من هذه الملاحظة، يصير من الصعب اعتبار الفراغات في علم ابن الكلبي مجرد نتيجة لجهله بهذه المجموعات، وينفتح باب الاحتمال على إمكانية منطقيّة ثانية، كأن يكون أدب ابن الكلبي، بفراغاته، عاكساً بصورة صادقة لدرجة متقدمة من التفكّك القبلي عرفته بعض العشائر المنتمية إلى إياد. بمعنى آخر: حين قنّن ابن الكلبي أو رواته صلات القرابة والنّسب، في زمن متأخّر عن الزّمن القبإسلامي بطبيعة الحال، لم يكن بإمكانهم أكثر من جمع الصلات الباقية في الذاكرة والمتداولة في الرواية. إذا أخذنا بهذا المنظور، يكتسب أدب النسب قيمة إضافيّة، باعتبار أن رواة النسب لم يفتعلوا مادّة جديدة في شأن المجموعات الّتي لم تتوفّر لهم معلومات عنها. في حال قُسّ بن ساعدة، قد تكتسب مصادر النسب وابن الكلبي خاصة مصداقية أكبر من فراغاتها، من مُنطلق أنّ أصحابها لم يفتعلوا نسباً في حين أن الأمر يتعلق بأحد أبرز أعلام التاريخ القبإسلامي. إذاً، تتوفر إمكانية منطقيّة في أن ننظر إلى الارتباك في الرّوايات المختلفة على أنه يعكس جانباً من الحقيقة[1]، لكنها حقيقة ذات طبيعة مختلفة تتمثل في أنّ النسّابة لا يخبرون على وضع اجتماعي لم تتوفر لهم عنه المادة الكافية. في هذا الأمر ما يثمّن مصادر النّسب العربية[2].

---

١ نتيجة لذلك، إنّ المطلوب ليس استثمار أدب النّسب فقط، وإنّما أيضاً قراءة الفراغات الّتي تصبح بدورها فراغات دالّة.

٢ نُسهم بهذا الرأي في الجدل الواسع الجاري في الأوساط العلمية المختلفة حول مدى قيمة الرواية



انطلاقاً من الاعتبارات السابقة يصير ارتباط قُسّ بن ساعدة بمجموعة بني إياد لا يتعدى شكل الإلحاق الآلي أو الفنيّ، فرضه التقنين النسبي المتأخر ولا يعكس في النتيجة انتماء قبلياً حقيقياً، وهو ما يعني أن الرجل كان في واقع الأمر فرداً مفصولاً من أصوله القبلية، وأنّ نسبته إلى إياد لا تمثل مدخلاً جديّاً للبحث عن روابطه الاجتماعيّة، تلك الروابط التي غالباً ما نتوقع في التاريخ العربي، القبإسلامي منه خاصّة، أنّ الانتماء القبلي هو وعاؤُها والمعبر عنها. تتوافق هذه النتيجة مع استنتاج توصلنا إليه في دراسة سابقة ملخّصه أنّ تفكك الروابط القبلية كان بلغ في الجاهلية القريبة مستوى متقدّماً ونتج عنه اتجاه واسع نحو الاندماج الاجتماعي، وأن في هذه الحركة الواسعة نحو الاندماج توجد الجذور الاجتماعية لما سيصبح أمّة الإسلام[1]. كان من بين استنتاجاتنا في تلك الدراسة أن تاريخ المرحلة القريبة من الإسلام لا يمكن وعيُه انطلاقاً فقط من أنه تاريخ قبائل، وأن النّسبة القبلية لا تمثّل في عددٍ من الحالات وحدة انتسابيّة للوقائع[2].

نتيجة لكل ما سبق نُغادر مستوى هذه الدوائر الدمية الكبيرة والواسعة[3] المتمثلة في القبيلة والعشيرة، ونميل إلى الاعتقاد أن قُسّ بن ساعدة كان فرداً علَماً لا ينتمي بالضرورة إلى هذه الدوائر التي يحويها أدب الأنساب. لكن، إذا انتفت دائرة القرابة، ألا يُصبح من الضروري البحث عن دائرة أخرى، ولو كانت مفقودة من التوثيق؟ ألا يكون قد نتج عن غياب الانتماء إلى الدائرة القبليّة حس بالانتماء إلى دائرة أخرى أوسع

العربية. انظر مثالاً: .. De Prémare (A.) *Les fondations de l'Islam*, Paris: Seuil, 2002, pp.9-30 وفيه ببليوغرافيا وافرة عن الموضوع. من اللاّفت أن البحث التاريخي العربي شبه غائب عن هذا الجدل. لا نسجل غالباً سوى بعض "الردود" ذات الطبيعة الأيديولوجية التي لا تناقش المسائل المطروحة من الدّاخل. لا ينفي هذا وجود بعض التناول الرصين مثلما الحال في كتاب فيكتور سحّاب، **إيلاف قريش**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، فصل في آخر الدراسة بعنوان "هل سيّرت قريش قوافل تجارية". انظر كذلك كتابنا **النسب والقرابة**... الفصل الأول من الباب الأوّل.

١ محمد سعيد: **النسب والقرابة**...، الخلاصة.

٢ الوحدة الانتسابية هي ترجمة للمفهوم الفرنسي Unité de référence. الترجمة العربية يقترحها عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص ٢٨٨. يكتب المؤلف شارحاً المفهوم: "البحث نقد في أساسه، أي نقض لوحدة انتسابية موروثة، والتطلع لإبدالها بوحدة أخرى مُفترضة".

٣ تبقى إمكانيّة لرصد بعض الخصوصيّة القبليّة في المستوى الثّقافي، وهو ما سنعود إليه في فقرة مقبلة.



هي "الدائرة العربية" على سبيل الافتراض؟ ألا تكون التعبيرات التي تأخذ وجهاً ثقافيّاً (البلاغة) أو عقدياً (الحنيفيّة؟) في جوهرها تعبيرات عن انتماء (أو نضال من أجل ترسيخ الانتماء) إلى هذه الدائرة الجديدة؟ نُبقي على هذا الأسئلة مُستبطنة في البحث، ولا يمكن الإجابة عنها دون فحص دقيق لقوله وعمله.

– **مستوى الفرد والدائرة العائلية:**

- **الاسم:**

اسمه الفردي، قُسّ (بضمّ القاف). أول ما يلاحظ هو غياب هذا الاسم كاسم علم من رصيد الأسماء في التقليد العربي[1]. يتبادر إلى ذهن الدارس أن يكون للرجل اسم آخر ضاع من دائرة الرواية، وأن "قُسّ" كنية أطلقت عليه بحكم قُربه من دائرة التوحيد المسيحي (مسألة انتمائه وحالة انتمائه العقدي سنتناولها في فقرة مقبلة). لكن تدفع اعتبارات كثيرة إلى الريبة في هذا الافتراض رغم بديهته في الظاهر: الأول، إذا كان قُسّ حمل لقب القُسّ في هذا المعنى، فلماذا أُطلق عليه دون غيره؟ كان في مجتمعات الجزيرة عناصر مسيحيّة كثيرة أو منظور إليها على أنها مسيحيّة، وفي النتيجة، كان من الممكن أن يُطلق هذا الاسم على كثيرين منهم. الدافع الثاني إلى الريبة يتولد من إشكال لغوي يطرحه المصطلح: حين يكون المقصود به الوظيفة المرتبطة بالمسيحيّة، يجب أن يكون مكسورَ القاف (قِسّ). لكن ما يثير الانتباه أن اسم قُسّ بن ساعدة حين يرد، في كل المصادر التّاريخيّة والأدبيّة دون استثناء، يرد مشكولاً ومضموم القاف وليس مكسورها ولا مفتوحها[2]، وفي المحصلة، يصبح من غير الوارد أن يتعلق الأمر بتصحيف أو بمجرد خطأ في الرّسم بعد هذا الإصرار الكبير من المؤرخين والناسخين، منذ العصر الوسيط، على ضمّ القاف حين يكتبون اسمه[3]. كذلك، من غير الوارد أصلاً أن يكون المؤرخون (الذين كانوا لغويين أيضاً) جاهلين بأن هذا المصطلح، حين يُقصد

١ أشرنا في مطلع هذه المقالة إلى أن شارل بلا في مقالته عن قس بن ساعدة في دائرة معارف الإسلام طرح مسألة أصولِ الاسم ولم يتوصل في شأنها إلى قرار. أمّا عن غياب الاسم من رصيد الأسماء العربية، فانظر مثلاً فهارس نسب معد واليمن الكبير، إنجاز محمود فردوس العظم، ج ٦٨٢/٣

٢ حرص محققو النصوص على ضمّ قافه، انظر مثلاً: المسعودي، م. ن. فقرة ١٣٥؛ ابن حجر، **الإصابة...**، ٥٥١/٥ ترجمة رقم ٧٣٤٥.

٣ ابن دريد، **جمهرة اللغة**، تحقيق زين العابدين الموسوي، بيروت: دار صادر، [د. ت.] ج ٩٤/١.



به القدّيس أو رجل الدين المسيحي، يجب أن يكون مكسور القاف[1].

ما رأي اللّغويين؟

تتناول أبرز المصادر اللغوية الجذر "ق، س، س"، وتحصي الألفاظ المتفرعة عنه. أول ما يلاحظ أن هذه المصادر، وبمناسبة تناول هذا الجذر، تذكر اسم قُسّ بن ساعدة وتضمّ القاف منه، ما يعطينا - بصورة غير مباشرة - السبب الذي جعل المؤرّخين يضمونها بما يشبه الإصرار. من مصادر اللغة هذه ابن دريد[2] يفصل الجذر "ق، س، س" ولا يعطي معنى لغوياً مستقلاً للكلمة عندما تكون مضمومة، ثم يذكر في سياق حديثه قُسَّ بن ساعدة، على النحو نفسه الذي يذكر به اسم مكان شهير في العراق هو قُسّ النّاطف. كذلك الزبيدي[3] والفيروز آبادي[4]: يفصل كل منهما الألفاظ المتفرعة من الجذر "ق، س، س" ولا يذكر مصطلحاً بضمّ القاف، لكنه - تماماً مثل ابن دريد - يذكر عرضاً اسم قُسّ مضموم القاف، ما يعطي دليلاً نهائيّاً على أن كُلاًّ من الزّبيدي والفيروز آبادي يذكر اسم تابعيٍّ هو عبد الرحمن بن عبد الله بن أبي عمار ويقول كل منهما إنه لُقِّب بالقِسّ نظراً إلى كثرة تعبّده، وترد الكلمة بكسر القاف. لا يترك هذا الأمر مجالاً للشّك في أن مصطلح قُسّ لا تعني رجل الدين المسيحي وإنّما يعني معنى آخر يجب البحث عنه.

إذاً، تبقى المشكلة قائمة، ما معنى قُسّ؟

تأتي الإجابة من ابن منظور[5]: يستعرض ابن منظور الألفاظ المتفرعة عن الجذر "ق، س، س"، ويورد مصطلحين مرفوعي القاف هما:

١ - القُسّ: النّميمة

٢ - القُسّ: تتبع الشيء وطلبه.

يرد كذلك في ابن منظور مصطلحان بفتح القاف هما:

١ـ القَسس: العقلاء

---

١ ابن منظور، **لسان العرب**، بيروت: دار الفكر ١٩٩٤، مادة قسس، ج ١٧٣/٦.

٢ ابن دريد، **جمهرة اللغة...**، ج ٩٤/١.

٣ الزبيدي، **تاج العروس**، تحقيق محمود محمد الطناحي، ج ٣٧٠/١٦.

٤ الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، بيروت: دار الجيل، [د. ت.]، ٢٤٨/٢.

٥ ابن منظور، م. ن. مادة قسس، ١٧٣/٦.



٢ – القَسّ في اللّغة نشر الحديث.

تجتمع المصطلحات التي ترد مرفوعة القاف في معنيين متكاملين: الأول هو نقل الحديث والترويجِ له، والثاني هو البحث عن شيء والسعي لطلبِه. يبدو لنا هذان المعنيان متناغمينَ تمام التناغم مع صورة الرجل، وفيهما حلّ لكل أبعاد المسألة السابقة المتعلقة بالاسم: كان الرجل ناقلاً للأحاديث والأقوال، كثير الحركة بين دواخل الجزيرة العربية وأطرافها. وتقول مقاطع كثيرة من الرواية بصراحة إنه كان يسعى وراء شيء حان أجله للظهور[١]. في هذه الحال، يصبح اسم قُسّ في أصله ومنشئه كُنية أطلقها عليه معاصروه، من عرب الحجاز خاصة، ليعنوا بها المتنقل الساعي الناشر للأحاديث. بهذا، تكون كتب اللّغة لم تحفظ لنا معنى كلمة قُسّ فقط، وإنّما حفظت لنا أيضاً، وبصورة لا إرادية من الرواة، صورة الرجل في عيون معاصريه. سوف نتبين كم لهذا الأمر من قيمة في فهمنا الدقيق للمعتقدات التي كان يروج لها قُسّ بن ساعدة[٢]. وإن كانت معتقداته قريبة من التوحيد، فإنّه لم يكن مجرد امتداد للمسيحيّة في شكلها العالم، بل كان مروِّجاً لجملة من القِيم وباحثاً عن "طريق جديد". يمكننا في هذا المستوى أن نفهم بيُسر كبير أسباب انزلاق المعنى في بعض الدراسات الحديثة، حين اعتبر أصحابها أن الاسم يحيل على القَساسة المسيحيّة. لكن، لا يسعنا إلا الإعجاب بمصادر حفِظت لنا هذه الدرجة من الدقّة في إيصال الاسم في شكله الأصلي الدقيق، وهو أمر يشهد على قيمة المصادر العربيّة.

- **اسم والده:**

اسم والده ساعدة. هل من إنارة آتية من هذا الاسم؟ الاسم غائب من شجرة نسب بني إياد. تثير الانتباه صيغته المؤنّثة، ولو أنه لا مانع في التقليد العربي من استعمال الاسم المؤنث ليعني اسم رجل (مثلما الحال في عُمارة أو مسلَمَة). لكن في حال والد قُسّ هناك ما يدفع إلى بعض التساؤل. يبدو أن هذا الاسم أكثر تداولاً في مراحل قديمة، قليل الاستعمال في المراحل القريبة من الإسلام[٣]. هل شاع استعمال الاسم

١ انظر مثلاً ابن قتيبة، **كتاب المعارف**، ص٦١؛ الأصفهاني، **الأغاني** ج ١٥/١٩٢؛ الجاحظ، **البيان والتبيين**، ١/٣٠٨-٣٠٩.

٢ انظر الفقرة الآتية عن فكره وعمله: Pellat (Charles), *Kuss Ibn Sa'ida*, E.I. / 5 p. 532.

٣ انظر مثلاً ابن الكلبي، **نسب معد واليمن الكبير**، تحقيق فردوس العظم، الفارس، ٣/٥٧٦. تحيل



في نظام أموميّ قديم؟ هل هو اسم لوالدته؟ إذا كان اسماً لوالدتِه يتقلص أملُنا في العثور على أيّ معلومة في طيّات كتب النّسب، المبنيّة كما هو معلوم على علاقات القرابة من ناحية الأبوّة، ويكون ذلك هو السبب في غيابه من شجرة نسب بني إياد.

نظراً إلى هذا الفراغ المحيط بأصوله، يتّجه تفكيرنا إلى البحث عن سيرة بنيه أو زوجاته أو ذرّيته من بعده. لكن لا يرد في دائرة الإخبار أي شيء عن حياته العائليّة القريبة، وفي هذا المستوى، تبدو لنا الرواية عاكسة للحقيقة، لأنه لا مانع في منطقِها الداخلي من التوثيق لأبنائه[1]. بمعنى أنه لو ترك قسّ ذرّيّة، سواء في محيط الحجاز أم مواطن إياد، ما تجاهلهم الرّواة، ولكانوا خير ورثاء للصورة المشعّة لوالدهم في الذّاكرة العربيّة والإسلامية. تتوفر معلومة فريدة فقط في **خزانة الأدب** تقول إنه كان "يجمع بنيه ويقول لهم"[2]. ترد معلومة أخرى منبثة في بعض مصادر كثيرة[3] تقول إن ولديْن له (وفي بعض الرّوايات أخويْن وفي أخرى صاحبيْن)، ماتا في زمن ما من حياته، ودفنهما جنباً إلى جنب، وابتنى في محيط قبريْهِما مسجداً يتعبّد فيه. هل فقد أبناءه في مرحلة من المراحل وأعرض عن أيّ حياة اجتماعيّة عاديّة؟ هل يتعلق الأمر برفاق له؟ لا تمكّننا الرواية من أي تقدم. يبقى في الأمر دليل واضح فقط على ضعف روابطه العائليّة، وهو ما يتكامل مع صورته العامة كشخص "هامشي". لا شك أن لمسألة وفاة ولديه (أو أخويه) أو مقتلهما بعض أوجه الأهمية الأخرى، كتعبير – إذا ما صدقت الرواية – عن مروره بمأساة وجوديّة. لذلك، نعود إلى هذه المسألة في فقرة مقبلة[4].

الأسماء على شخصيات عاشت في مراحل قديمة. لا نتجاهل أن اسم ساعدة بقي متداولاً حتى المرحلة الإسلامية لكن يبدو أنه كان يعني جماعة أكثر مما يعني فرداً علماً (بنو ساعدة في يثرب).

١ يدفع المنطق الداخلي للرواية العربية الإسلامية إلى غبْن بعض صلات القرابة مثلما الحال في مصاهرات عمر بن الخطاب في يثرب قبل الإسلام. تتحكم في الرواية اعتبارات كبرى، لا تاريخيّة، منها مفهوم الهجرة. يقتضي ترسيخ مفهوم الهجرة بكارة في مستوى الصلة مع يثرب. لذلك، يطوّع الرواة رواية النسب لمقتضيات السيرة. أمثلة أخرى كثيرة، انظر: محمد سعيد، **النسب والقرابة**، ص ٤٤٣.

٢ البغدادي، **خزانة...**، ١٠/٣٧٠.

٣ انظر مثلاً الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٥ ص ١٩٣، البغدادي، **خزانة...**، ٢/٨١، ابن حجر، **الإصابة...**، ٥/٥٥٣. ابن سعيد الأندلسي، **نشوة الطرب...**، ص ٦٦٨.

٤ انظر الفقرة الآتية المتعلّقة بمسألة الموت.



٤ – السيرة والدور التاريخي: الزمان والمكان؟

– **في أي زمان عاش قسّ؟** ذكرنا في فقرة سابقة أنّ قُسّ دخل دائرة التّأريخ من زاوية الأدب، والمنظور الأدبي قليل الاكتراث بعنصر الزمان. المرحلة الجاهليّة تمثل في وعي الموثقين للأدب زمناً ثقافيّاً يضعف فيه التّزمين إلى حدّ بعيد، وليس من النادر أن تتعاصر في دائرة الرواية شخصيات جرت حياتها في أزمنة متباعدة[١]. لعل هذا هو الأصل في ولادة مفهوم المعمّرين[٢] في الأدب التاريخي العربي، مفهوم مُساعد على تجاهُل إكراهات التزمين. لا غرابة في أن يكون قُسّ بن ساعدة منهم إذ يرد في **الإصابة**[٣] بإسناد إلى المرزباني أن قُسّ عاش ستمئة سنة، ويرد في كتاب **المعمّرين** للسّجستاني، وفي **خزانة الأدب**[٤] بإسناد إلى هذا الأخير، أنّه عاش ثلاثمئة وثمانين سنة.

تنحصر كلّ إمكانيّة لضبط الفترة التي عاشها في استجماع بعض الإيحاءات من روايات لها في الأصل وظائف أخرى. تعطي الرواية المتعلقة بقدوم وفد إياد، التي تتردد في مصادر كثيرة[٥]، مرتكزاً أولَ. يمكن الاعتقاد، في ضوء معرفة الرسول به، وفي ضوء معرفة بعض أعضاء وفد إياد به، أنه عاش قبيل الإسلام، لكن ليس بزمن بعيد. من المستحيل معرفة سنة ولادته، ويمكن معرفة زمن وفاته فقط بصورة تقريبية: تُجمع الرواية على أن الرسول رآه في سوق عكاظ وهو يركب الجمل الأورق ويخطب في الناس. إذا رأينا أن تردد الرسول على سوق عكاظ حدث زمن حروب الفجار، حوالى ٥٩٠م[٦]، أو قبلها بقليل، أي أثناء تلك المرحلة الحاسِمة من تاريخ قبائل الحجاز الجنوبي، وإذا رأينا أن قُسّ كان حينذاك في قمّة بريقِه وعطائِه، يمكننا أن نستنتج أنه

١ الصكلي (منذر)، **خواطر حول صورة أهل الردة اليمنيين في المصادر العربية الإسلامية**، كراسات تونسية، عدد ١٦٤، ١٩٩٣.

٢ يقتضي أدب المعمّرين ومفهوم المعمّرين دراسة مستقلة. نعتقد أن يكون هذا المفهوم تولّد في الأصل لتجاوز الصعوبة المنطقية المتمثلة في تزامن أشخاص ينتمون إلى أزمنة متباعدة، واكتسب مصداقية في المناخ الذهني للعصر الوسيط.

٣ ابن حجر، **الإصابة**، ٥/٥٥١، ترجمة رقم ٧٣٤٥.

٤ السجستاني، **كتاب المعمّرين**. القاهرة: ١٩٠٥، ص ٦٩؛ البغدادي، **خزانة الأدب...**، ٢/٩٠.

٥ ابن سعد، **الطبقات**، ١/٣١٥؛ ابن حجر، **الإصابة**، ٥/٥٥٣، ترجمة رقم ٧٣٤٥.

٦ البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج ١/١٠٣. في ما يتعلق بالتاريخ الدقيق للفجار، انظر فيكتور سحاب، **إيلاف قريش**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢، ص ٣١٣.



لم يمت قبل الإسلام بكثير، وربّما يكون عاش العشرية الأولى من القرن السّادس.

- **في أيّ مكان؟** يبدو الأدب التاريخي، القليل الاكتراث للزمان كما ذكرنا، قليل الاكتراث للمكان أيضاً، وتُسهم عوامل موضوعيّة كثيرة في صعوبة المعرفة الدقيقة بالمكان الذي تجري فيه الأحداث. عرب الجاهلية، سواء أكانوا من الرعاة أم النخبة العضويّة للمجتمع من شعراء وتجّار، كانوا كثيري التنقل في فضاءات الجزيرة. ساعدت على ذلك عادات التّرحال، كما ساعدت عليها الطبيعة الجغرافيّة المفتوحة لفضاءات الجزيرة والدرجة المتقدمة من الانفتاح الإنساني التي كانت بدورها ناتجة عن درجة متقدّمة من الوحدة الثقافية بين عرب الجاهليّة. نظراً إلى كل هذه الأسباب يغيب من دائرة الرواية أيّ مكان يمكن اعتباره مركزاً جرت فيه حياة قُسّ بن ساعدة، ولا ترد سوى إشارات عرضية إلى أماكن مختلفة منها سوق عكاظ وبلاد الشام ونجران في اليمن. نحاول من هذه الإشارات إعادة بناء صلتِه بالمكان.

عكاظ: حفظته الرواية حضوره في سوق عكاظ. هل كان مقيماً في محيطه؟ الأقرب إلى التصور أن مروره من عكاظ كان عرضيّاً. فمن ناحية، كانت هذه السوق، رغم شهرتها الكبيرة في التاريخ الثقافي العربي، سوقاً موسميّة، ومن ناحية ثانية، تغيب أيّ معلومة عنه في دائرة الحجاز، وقد رأينا أن أخباره قليلة في ذاكرة الرّسول رغم ما أبداه من إعجابه به واهتمام بشأنه[1].

لأيّ غاية كان يرتاد عكاظ؟ يطغى على الرواية ترويجُه القول والأدب، لكن نخشى أن يكون ذلك بأثر من بقائه في الذاكرة من وجه أدبي. لذلك، يتبادر إلى الذّهن أن يكون ارتيادُه سوق عكاظ كان بأثر ممارسته العمل التّجاريّ، وفعلاً توجد بعض المعطيات الدافعة إلى التفكير في هذا الاتجاه. أولها نستقيه من نتيجة الفقرة السابقة، المركّزة على التّوثيق بالنّسب، حين بدا لنا الرّجل عنصراً معزولاً عن أصوله، ليس له شرف مخصوص. يبدو لنا ذلك متناسباً مع العمل التجاري. لم يكن الممارسون للعمل التجاري في المرحلة القبإسلامية بالضرورة من أشراف القوم، بل كانوا فئة انسلخت تدريجيّاً عن دوائرها القبلية الأصلية وتحولت إلى فئة نشطة اكتسبت مكانتها من الكسب والاكتناز قبل أن تصبح في مرحلة قريبة من الإسلام إلى حد ما حاملة

[1] تقول روايات كثيرة إنه سأل عنه، انظر أعلاه.



لمستقبل المجتمع. لا نسجّل نشاطاً كبيراً في التجارة لأشراف الجاهلية التقليديين الذين بقوا على ارتباط كبير مع أوساطهم القبلية وبقوا يستمدّون شرفَهم من الملكيّة الرعويّة والقدرة في الدفاع عنها وعن القيم المجسمة لها. إذا نظرنا إلى قُسّ بن ساعدة من هذه الزاوية، يمكننا أن نرى في صلاته الاجتماعيّة الضعيفة دافعاً إلى اعتقاد أن يكون قد مارس العمل التجاري. إلى جانب انفراده وانسلاخِه عن أي محيط قبلي، تتوفر مؤشرات أخرى ملموسة أكثر منها ركوبه الجمل الأورق[1] (يرد أحياناً أحمر)، جمل كان يركبه الميسورون في الجاهليّة والإسلام، ومنها كذلك تردده على القيصر وحضوره في بلاطه[2]. لئن كان من المستحيل معرفة أيّ قيصر مقصود بالرواية، لأنّ هذا الاسم حين يرد في المصادر العربيّة قد لا يعني أكثر من أحد ممثلي السّلطة البيزنطيّة على أطراف بلاد الشام، فإنه من الأهمية بمكان الانتباه إلى أن هذه الوجهة أصبحت في القرن السادس وجهة مهمة للتّجارة بعد تنشيط الطريق البرّي بين الشام واليمن مروراً بالحجاز. هناك في ملامح حياة قُسّ ما يذَكّر بملامح هاشم. كان لهاشم علاقة بالقيصر، وكان يتردد على مكة دون أن يقيم بها، يأتيها في أكمل هيئة، يخطُب فيها ويحثّ المكيين على تغيير الحال الاجتماعيّة البائسة بممارسة التّجارة بالربط مع اليمن[3].

رغم كلّ هذه الإيحاءات المؤيّدة لصلة ما بالتّجارة، هناك ما يدفع إلى شيء من الحذر. فمن ناحية، يغيب الدليل على أي همٍّ دُنيوي لدى قُسّ، وتحتفظ الرّواية في كلّ مناسبة بصورة رجل يروّج للقول أكثر ممّا يروّج للعمل. سواء في عكاظ أم بلاد الروم، كما سنبيّن ذلك حينما تتشكل في الرّواية صورة رجل ذي ثقافة واسعة، يكاد القول والحكمة والبلاغة تمثل همَّه الأساسي. كذلك في نجران، كان لوجوده هناك طبيعة عقدية، إذ يقال أنه كان يتردد على كعبة نجران، ويُسمى أحياناً "أسقُف نجران"[4]. ومن ناحية ثانية، يدفع إلى الريبة في حقيقة ممارستِه العمل التجاري أنّ في حياة الرّجل

١ رمادي اللون.

٢ ابن سعيد الأندلسي، **نشوة الطرب**... ص ٦٦٨.

٣ محمد سعيد، **النسب والقرابة**... الخلاصة، ص ٥٢٩.

٤ ابن خلدون (ت ٦٨١هـ/ ١٢٨٢م): **كتاب العبر**...، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣، ٢٧٣/٤.



جانباً مأسوياً، إذ تذكر رواية، سبقت الإشارة إليها، وتتردّد في مصادر كثيرة[1]، أنّه فقد ولديه (وأحياناً أخويه)، وإنّه دفنهما وابتنى قرب قبريْهما مسجداً يتعبّد فيه متأملا في قضايا الموت والحياة. ألا يوحي تزامن مقتِلهما وشكل دفنِهما بأنهما قُتلا في تلك الحروب الكثيرة التي عرفتها إياد طوال القرن السادس وما تلاها من تشتت وتوزع على مواطن كثيرة؟ هل تكون هذه الحادثة طبعت وجدانه وحوّلته إلى شخص ناقم ومتبرم من واقع بائس، وداع للتّفكير في صيغة بديلة لتغييره؟ لا يبدو أن في حياة الرجلً ما يُهيّئ للعمل التّجاري بقدّر ما فيها ما يزرع غياب الرّضا عن وضع أخلاقي قائم، وهي أبعاد سنعود إليها في فقرة مقبلة.

بلاد الشام: حفظت الرّواية صلة له ببلاد الشام. يرد في **نشوة الطرب**[2] نصّ يصوره وهو في بلاط القيصر يجيبه عن سؤال عن أفضل الأشربة، ويرد في **العقد الفريد**[3] نص يصوره في الظرف نفسه يجيب القيصر عن أفضل الأطعمة، ويرد في **الأمالي**[4] نص آخر يصوره في بلاط القيصر دائماً يروّج لحكمته وفلسفته في الحياة. سوف نعود إلى هذه الأبعاد حين تناولنا فكره وقوله. تتواتر الشواهد في المصادر، ولو بغموض أحياناً، على صلة وطيدة له ببلاد الشام. إضافة إلى ما سبق، ترد إشارة عابرة تقول إن قبره في جبل سمعان[5] في بلاد الشام، وأخرى تقول إن قبره كان في روحين (قرب حلب) وكان مزاراً حتى القرن السابع الهجري[6]. يتوفر أيضاً إيحاء جانبي من الرواية المتعلقة بقدوم وفد بني إياد: بينما بدا الرسول جاهلاً بما آل إليه مصيره، كان بعض عناصر الوفد الإيادي عالمين به، وحين سألهم عنه، أبلغوه بوفاته[7]. في كل ما هذا دلالات كافية على علاقة وطيدة لقس ببلاد الشام ويصبح من الوارد أنه، حين بلغ سناً

---

١ انظر مثلاً الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٥ ص ١٩٣، البغدادي، **خزانة...**، ٢/٨١، ابن حجر، **الإصابة...**، ج ٥/٥٥٣ ابن سعيد الأندلسي، **نشوة الطرب...** ص ٦٦٨.

٢ ابن سعيد الأندلسي، م. ن. ص ٦٧٢.

٣ ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج ٨/١٩.

٤ القالي، **الأمالي**، ج ٢ /٣٧.

٥ ابن سعيد الأندلسي، م. ن. ص ٦٦٨، ياقوت، **معجم البلدان**. بيروت: دار احياء التراث، [د. ت.] ج ٣/٢٥٠.

٦ Pellat, *Kuss Ibn Sa'ida*, E. I/ 2 Vol. 5 p. 532، يحيل إلى كتاب الزيارات للهروي، ٥/ ١٠.

٧ ابن حجر، **الإصابة...**، ج ٥/٥٥٢؛ الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٥/١٩٢؛ ابن سعيد، **نشوة الطرب**، ص ٦٦٨.



متقدمة، وبعد مرحلة طويلة من ارتياد مواطن كثيرة، عاد ومات بين أهله من إياد. يبقى من الصعب معرفة المكان الذي إليه عاد وإلى أيّ عشيرة من إياد. لا يمكن الاختيار بين قبره في سمعان وقبره في منبِج، ولا تتعدى قيمة هذه المعلومات حدود كونها مؤشرات على علاقة بالشام كما ذكرنا، وقد لا تكون أكثر من إفرازات دالة على أن شخصية قُسّ "أُسطرت" في أزمنة لاحقة واستعملت في سياق ثقافي وذهني آخر. معلوم أن "الأسطرة" وتصرف الثقافة والذاكرة في شخصيات أصلية يمثلان أبعاداً لا يمكن السيطرة عليها بوسائل المنهج التاريخي فقط.

اليمن: حفظت الرّواية إشارة عابرة إلى صلة كانت له ببلاد اليمن. يقول الثعالبي إن قُسّ كان أُسقف نجران[1]، وترد المعلومة أكثر دقّة في **تاريخ ابن خلدون**: "بها بيت على هيئة كعبة اليمن وكانت طائفة من العرب تحج إليها وتنحر عندها وتسمّى الدّير، وبها قُسّ بن ساعدة، كان يتعبد فيها ونزلها من القحطانيّة طائفة من جرهم، ثم غلبت عليها حمير، وصاروا ولاة التبابعة"[2]. لهذه الرواية مضمون يتعلق بمعتقدات قُس بن ساعدة، سوف نعود إليها في فقرة مقبلة. هل هي دليل على صلة فعلية بنجران؟ من الصعب اعتبار هذه الرواية دليلاً على إقامة طويلة له في نجران لأنّ المعلومة فريدة ولا تتأكد بأي رواية أخرى. كان شارل بلا[3] قد شكّ قبلنا في أن يكون قُسّ ملا هذه الوظيفة الكنسيّة واعتبر هذه الرواية مجرّد إفراز ناتج عن اختلاط بين ملامح قُسّ وملامح شخصية شبه خرافيّة تسمى "أسقف نجران"، تُنسب إليها أشعار قريبة في معانيها ممّا ينسب إلى قُسّ بن ساعدة[4]. يدعم رأي شارل بلا أبيات منسوبة إلى قُسّ في مديح ذي قارِس، أحد أمراء اليمن[5]. لذلك، نرجح أن يكون قُسّ تردد على نجران مثلما تردد على عكاظ. لا تتيح الرواية يقيناً أكبر.

– **القول والعمل**: انقطاع عن الوسط القبليّ، رحلات إلى بلاد الشّام وإلى عكاظ ونجران دون دلائل على ممارسة العمل التجاري... إلخ. هل كان قدّيساً داعية للإيمان

---

١ الثعالبي، **ثمار...**، ص ١٢٢.
٢ ابن خلدون، **كتاب العبر...**، ٤/٢٧٣.
3 J.W. Fück, Iyad , E.I./ 2 Vol. 5 p. 532.
٤ يعتمد شارل بلا في ما يقول عن أسقف نجران على ما يرد في الجاحظ، **الحيوان**، ٣/٨٨.
٥ الهمداني، **كتاب الإكليل**، القاهرة: المطبعة السّلفية، ١٣٣٨، ج ١٠/١٢٨.



أم "مثقّفاً" داعياً للتفكير والتّغيير، أم اجتمعت في شخصيتِه كلّ هذه الأنشطة؟

لا مبالغة في القول من جديد إن لا شيء يساعد على الوصول إلى الصورة التاريخيّة الأصليّة. فمن ناحية أولى، قُسّ شخصية معقدة، يلخصها المسعودي أفضل تلخيص حين يكتب[1]: "لقُسّ أشعار كثيرة وحِكم وأخبار تَبصُّر في الطب والزّجر والفأل وأنواع الحِكم". ومن ناحية ثانية، تسوق المصادر مواد تاريخيّة متكلّسة آتية بدورها من موارِد مختلفة من العسير ضبطها ومراقبتها مثلما يمكن ذلك بالنسبة إلى شخصية من العصر الإسلامي[2].

تؤكد المصادر كثيراً خطبته في سوق عكاظ، وترد الخطبة بالكثير من الفروق[3]،

١ المسعودي، مروج...، فقرة ١٣٥.

٢ تتوزع هذه المواد، كما سبق أن أشرنا، على مصادر أدبية تغلب زاوية النظر الأدبي وتضعه ضمن البلغاء ومصادر قريبة من دائرة علم الحديث تغلب الرؤيا العقدية وتضع قُسّ بن ساعدة بين وجوه أهل الفترة وأخرى إخبارية تضعه من بين حكماء الجاهلية. لا شك أن الحديث المنسوب إلى الرسول والقائل إنّ "قس يبعث يوم القيامة أمة وحده" قد مارس ضغطاً كبيراً على الرواية.

٣ يرد في **الأغاني** (ج ١٥/١٩٢): عن أحد الإياديين: "أيّها النّاس اسمعوا وعوا، من عاش مات، ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت، ليل داج وسماء ذات أبراج. بحار تزخر، ونجوم تزهر، وضوء وظلام، وبرّ وآثام، ومطعم ومشرب، وملبس ومركب، ما لي أرى النّاس يذهبون ولا يرجعون؟ أرضوا بالمقام فأقاموا، أم تركوا فناموا، وإله قسّ بن ساعدة ما على وجه الأرض دين أفضل من دين قد أظلّكم زمانه، وأدرككم أوانه، فطوبى لمن أدركه فاتّبعه، وويل لمن خالفه".

يرد بواسطة أبي هلال العسكري (**الأوائل**، ص ٤٤-٤٥): "قال الرسول: كأنّي أنظر إليه بسوق عكاظ على جمل أحمر ويقول: أيّها النّاس اسمعوا وعوا من عاش مات ومن مات فات وكلّ ما هو آت آت ليل داج ونهار ساج وسماء ذات أبراج ونجوم تزهر وبحار تزخر وجبال مرساة وأرض مدحاة وأنهار مجراة إنّ في السّماء لخبراً وإنّ في الأرض لعبراً ما بال النّاس يذهبون فلا يرجعون أرضوا بالمقام فأقاموا أم تركوا فناموا يقسم قسّ بالله قسماً لا إثم فيه إنّ لله ديناً هو أرضى له وأفضل من دينكم الّذي أنتم عليه إنّكم لتأتون من الأمر منكراً".

يرد في مروج الذهب (**مروج**...، فقرة ١٣٦). بإسناد إلى الرسول: "من عاش مات ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت"، ويضيف: "وقد ضربت العرب بحكمته وعلمه الأمثال. وقدم وفد إياد على النّبيّ فسألهم عنه، فقالوا هلك، فقال: رحمه الله كأنّني أنظر إليه على جمل له أحمر وهو يقول: أيّها النّاس اجتمعوا واسمعوا وعوا: من عاش مات ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت؛ أما بعد فإنّ في السّماء لخبراً وإنّ في الأرض لعبراً: بحور تمور ونجوم تغور وسقف مرفوع ومهاد موضوع. أقسم بالله قسماً إنّ لله ديناً أرضى من دينٍ أنتم عليه. ما بال النّاس يذهبون ولا يرجعون. أرضوا بالمقام فأقاموا أم تركوا فناموا؟ سبيل مُؤتلفٌ وعمل مُختلف، وقال أبياتاً لا أحفظها".

يرد بواسطة القلقشندي (**نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**، ص ٩٥.): "قال الرسول: كأنّي أنظر إليه بسوق عكاظ يخطب النّاس على جمل أورق أحمر وهو يقول: أيّها النّاس، اسمعوا وعوا.



لذلك جمعنا كلّ أشكالها في ملحق هذا البحث، وربّما يكون أكملها ما وصلنا في **البيان والتبيين** للجاحظ وفي **نشوة الطرب** لابن سعيد. البديهي أن الواصل إلينا لا يمثل أكثر من فقرة باقية في ذاكرة الرواة من خطب قُسّ.

يرد في الجاحظ[1] بإسناد إلى الرسول محمد:

> أيّها النّاس اجتمعوا واسمعوا وعوا. من عاش مات، ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت". وهو القائل في هذه: "آيات محكمات، مطر ونبات، آباء وأمّهات، وذاهب وآت، ضوء وظلام، وبرّ وآثام، ولباس ومركب، ومطعم ومشرب، ونجوم تمور، وبحور لا تغور، وسقف مرفوع، ومهاد موضوع، وليل داج وسماء ذات أبراج. ما لي أرى النّاس يموتون ولا يرجعون، أرضوا فأقاموا، أم حبسوا فناموا". وهو القائل: "يا معشر إياد، أين ثمود وعاد، وأين الآباء والأجداد. أين المعروف الّذي يشكر، والظّلم الّذي لم ينكر. أقسم قسّ قسماً بالله، إنّ لله لدينا هو أرضى له من دينكم.

يرد في **نشوة الطرب**[2] نص لخطبته منسوب إلى الرسول محمد، يقول:

> أيّها النّاس، اجتمعوا اسمعوا وعوا. من عاش مات، ومن مات فات. إنّ في الأرض لعبراً، وإنّ في السماء لخبراً، آيات محكمات: مطر ونبات، وآباء وأمّهات، وذاهب وآت، ونجوم تمور (تتحرّك)، وبحر لا يغور، وسقف مرفوع، ومهاد موضوع، ليل داج وسماء ذات أبراج. ما لي أرى النّاس يذهبون ولا يرجعون؟ أرضوا فأقاموا، أم حُبسوا فناموا. يا معشر إياد، أين ثمود وعاد؟ أين الظّلم الّذي لم ينكر؟ أين العرف (المعروف) الّذي لم يُشكر؟ يقسم بالله قسّ أنّ لله دينا خيراً من دينكم هذا.

من عاش مات، ومن مات فات. وكلّ ما هو آت آت، ليل داج وسماء ذات أبراج، ونجوم تزهر، وبحار تزخر، وجبال مرساة، وأرض مجزاة، وأنهار مجراة. إنّ في السّماء لخبراً، وإنّ في الأرض لعبراً. ما بال النّاس يذهبون ولا يرجعون. أرضوا فأقاموا، أم تركوا فناموا. يقسم قسّ بالله قسماً لا إثم فيه: إنّ لله ديناً هو أرضى له وأفضل من دينكم الّذي أنتم عليه، إنكم لتأتون من الأمر منكراً".

١ الجاحظ: البيان...، ١/٣٠٨-٣٠٩.

٢ ابن سعيد الأندلسي، نشوة...، ٦٦٨-٦٧٢.



تنسب إلى قس بن ساعدة أبيات، ولا ترد إلا بعض الفروق الطفيفة بين المصادر[1]:

فـي الـذّاهـبـيـن الأوّلـيـن	من القرون لنا بصائِر
لـمـا رأيـت مـواردًا	للموت ليس لها مصادِر
رأيـت قـومـي نـحـوهـا	تمضي الأكابِرُ والأصاغِر
لا يـرجـع الـمـاضـي ولا	يبقى من الباقين غابِر
أيـقـنـت أنّـي لا محالـةَ	حيث صار القوم صائِر

تنسب إليه في سياق الحديث عنه أشعار كثيرة تدور كلّها حول مسألة الموت، منها أنّه قال في شأن ذي القرنين[2]:

والعبُّ ذي القرنين أصبح ثاوياً	باللّحد بين ملاعب الأرياح

ما مدى مصداقيّة هذه النصوص ومدى تعبيرها عن تراث قُسّ بن ساعدة؟ تبدو لنا هذه المواد بعيدة عن دائرة الافتعال وذلك لعدّة أسباب: أولها وصولها في موارد الرواية المختلفة سواء منها الأدبيّة أو الإخباريّة، وثانيها أن المحدِّثين رغم اختلافهم حول مسألة نسبَة روايتها إلى الرّسول وإسناد بعضهم روايتَها إلى أبي بكر الصديق[3]، لم يختلف رأيهم في نسبتها إلى قُسّ، وثالث الأسباب انتماء هذه الآثار إلى صنفيْ الشعر والسجع، وهي أشكال من شأنها أن تُيسّر تداولها في الذاكرة، ورابعها أننا لا نرى دافعاً لافتعال هذه الأقوال ونسبتها إلى قُسّ بن ساعدة.

يمكن توزيع المضامين الآتية فيها إلى جملة من العناصر: - كلام موجه إلى جماعة يأخذ شكل دعوة - مسألة الله وانتظار رسالة آتية - حيرة كبيرة أمام مسألة الموت -

١ الأصفهاني، **الأغاني**، ١٥/١٩٢؛ الجاحظ، **البيان...**، ١/٣٠٨؛ أبو هلال العسكري، **الأوائل**، ٤٤-٤٥؛ ابن قتيبة، **المعارف**، ص٦١؛ المسعودي، **مروج...**، فقرة ١٣٥، القلقشندي، **نهاية الأرب...**، ص ٩٥؛ ابن سعيد الأندلسي، **نشوة...**، ٦٦٨. انظر كذلك، أحمد زكي صفوة، **جمهرة خطب العرب**، بيروت: المكتبة العلمية [د. ت.]، ١/٣٨.

٢ انظر الفقرة ٢٤، في الفقرة الخامسة من هذا الفصل. أكمل أشكال هذه القصيدة عثر عليها الأب لويس شيخو في كتاب للخطّ العربي، مجهول المؤلّف.

٣ انظر الفقرة المتعلقة بمنطق الرواية.



تأمل في الكينونة وفي الخلق والطبيعة.

- **الإيمان بالله:** تتعقد المسائل كثيراً في المواضيع الإيمانيّة وعلاقتها بتاريخ جارٍ. لا توفر الدراسات التاريخيّة الحديثة إلا القليل من المداخل لدراسة المرحلة القبإسلامية، وتبقى في حدود الأحكام العامة والخارجيّة. تتفكك الشخصيات، أحياناً في سياق تناول تاريخي عام لا يتعلق بشخصية واحدة، وأحياناً بسبب مُسبقات البحث. ففي موضوع قُسّ واصلت دراسات حديثة التقليد العربي الإسلامي ووجدت للرجل مكاناً بين أهل الفترة بوصفه حنيفاً مؤمناً بالإسلام قبل الدعوة إليه، فيما رأت فيه أخرى قدّيساً مسيحيّاً[١]. يبدو المسعودي أكثر وعياً بتعقيدات التاريخ العربي حين يثير صور الإيمان عند عرب الجاهليّة، ويكتب[٢]:

> كانت العرب في جاهليّتها فرقاً:
>
> منهم الموحّد المقرّ بخالقه المصدّق بالبعث والنّشور موقناً بأنّ الله يثيب المطيع ويعاقب العاصي؛ وقد تقدّم ذكرنا في هذا الكتاب وغيره من كتبنا من دعا إلى الله عزّ وجلّ ونبّه على آياته في الفترة. كقُسّ بن ساعدة الإيادي...
>
> وكان من العرب من أقرّ بالخالق وأثبت حدوث العالم وأيقن بالبعث والإعادة وأنكر الرّسل وعكف على عبادة الأصنام وهم الّذين حكى الله عزّ وجلّ عنهم بقوله: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾[٣]، وهذا الصّنف هم الّذين حجّوا إلى الأصنام وقصدوها ونحروا لها البدن ونسكوا لها النسائك وأحلّوا لها وأحرموا.
>
> ومنهم من أقر بالخالق وكذّب بالرّسل والبعث، ومال إلى قول أهل الدّهر، وهم الّذين ذكر الله - عزّ وجلّ - إلحادهم وخبّر عن كفرهم بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾[٤]، فردّ الله عليهم بقوله في الآية نفسها: ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ

---

١ شيخو (لويس)، **شعراء النصرانية**، ص ٢١١؛ E. I، ... *Kuss*، Pellat (Ch). ٥/٥٣٢. .

٢ المسعودي، مروج...، فقرات ١١٢٢-١١٢٥.

٣ (الزمر ٣).

٤ (الجاثية ٢٤).



عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾.

ومنهم من مال إلى اليهوديّة والنّصرانيّة، ومنهم المارّ على عنجهيّته الرّاكب لهجمته؛ وقد كان صنف من العرب يعبدون الملائكة ويزعمون أنّها بنات الله، فكانوا يعبدونها لتشفع بهم إلى الله وهم الّذين أخبر الله عنهم بقوله: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ﴾[1]، وقوله: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى (١٩) وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى (٢٠) أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى (٢١) تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾[2].

لا يضع المسعودي قُسّ بن ساعدة من بين المؤمنين بالنصرانيّة، وهو رأي يتناغم مع ما سبق إذ يمكننا إلحاق قُسّ بإحدى الدوائر الإيمانية سواء أكانت مسيحية أم غيرها.

إذا كانت الغاية إعادة هذه الشخصية إلى سياقها من التاريخ، يصبح من الضروري النظر إلى الأديان والمعتقدات من زاوية أنها تعبيرات "تشتغل" وسط التاريخ وليس خارجه، وأنها في النتيجة متغيرة بحكم تفاعلها مع الزمان والمكان والثقافة. من اليسير ربط الكثير من القيم التي كان ينادي بها قُسّ بن ساعدة بأصول في الكتاب المقدس[3]، لكن يبقى هذا الربط قليل الفائدة لأنه قد يحول دون الكشف عن التعبيرات الدقيقة وما تعكسه من حاجات ثقافية أو سياسية آنية مرتبطة بوضع تاريخي معيّن. لهذه الأسباب مجتمعة، يصير من الأكثر فائدة أن ننظر في ما كان يدعو إليه قُسّ بن ساعدة دون حكم

---

١ (النحل ٥٧).

٢ (النجم ١٩-٢٢).

٣ يوجد في عمق التأويل المُؤكّد للأصول المسيحية لفكر قس بن ساعدة علامات جدل قديم بين الإسلام والمسيحية. يرى الفكر اللاهوتي المسيحي أن المسيحية هي الأصل لقيم التوحيد وأن كل ما جاء في الإسلام هو تغيير غير مفهوم لقيم قديمة. في المقابل، تدافع الرؤية الإسلامية من منطلق أن الإسلام تجديد إلهي مصدره القرآن. يتواصل هذا التعارض وينعكس في الدراسات الحديثة بأشكال مختلفة. وُجِد في الربع الأخير من القرن الماضي تيارٌ يسعى لترسيخ أولوية المرجعية اليهودية- المسيحية ويرى الإسلام مجرد فكر نشأ نتيجة الجدل مع العلم المسيحي. من الأعلام المعروفة في هذا التيار باتريسا كرون ومايكل كوك، وبدرجة أقل ألفراد لويس دي بريمار. يقابل هذا التيار تيار آخر يحاول، بصورة ضمنية غالباً، تكريس الأصالة الإسلامية، من أعلامه هشام جعيط، الفتنة، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣ الفصل الأول. لا يخفى على القارئ أننا نحاول في تناولنا موضوع قُسّ بن ساعدة أن نتمسك بمبدأ التاريخيّة، وهكذا نعتقد أننا فعلنا في كتابنا النسب والقرابة المذكور سابقاً.



مسبق، أي من المعطيات النصيّة المنسوبة إليه فقط.

يثير الانتباه في ما يسند إلى قُسّ[1]، ورغم ما قد يبدو في الأمر من غرابة في الأمر، أنّ إيمانه بالله لم يكن إيماناً يقينياً بل إيماناً مصحوباً بحيرة، وبتساؤلات كبيرة حول الموت والعالم الآخر. لا يمكن في نظرنا أن يكون هذا العنصر، المتمثل في غياب اليقين، عنصراً مفتعلاً ومنسوباً إليه. لماذا؟ لأنّ الرواية (التي هي دائماً إسلامية) لو كانت مفتعلة، لأخذت اتجاه تأكيد يقينه في الله، لتدعم بذلك الحديث النبوي القائل "يبعث أمة وحده". لذلك، يمكن اعتبار هذا المضمون مضموناً تاريخياً أصليّاً مرتبطاً بمرحلة اتسمت بالحيرة والبحث، ويبدو لنا هذا المعنى متكاملاً تكاملاً جيداً مع معنى آخر وقفنا عليه حين تناولنا في فقرة سابقة مسألة اسمه: القُسّ، هو الباحث عن الشيء.

تدل المعطيات النصية على غياب مرجعية عالمة في الشكل الذي نعرفه في زمن قريب منه. لا يحيل قُسّ في كلامه على أي مصدر سوى حكمته الشخصية، ولا تنسب المصادر إلى قُسّ أي صِلة بالكنيسة، سوى القول إنّه كان أسقف نجران، وهي معلومة يتيمة سبق أن تناولناها بالدرس وتوافقنا مع شارل بلا على تصنيفها إفرازاً روائيّاً متأخراً[2]. في هذا السياق، تكتسب رواية المسعودي، المشار إليها سالفاً ولا تصنف قُسّ من النصرانيين، أهمية كبيرة. لذلك، يبدو لنا هذا العنصر المتمثل في غياب مرجعية مؤسسة وعالمة عنصراً بعيداً عن الافتعال، لا بحجة أن الرواية لا تشهد عليه فقط، وإنّما أيضاً لأنه ليس في منطق الرواية الإسلامية نفيَه لو وُجد، والدليل على ذلك أنها لا تنفي هذا في شأن أشخاص أقرب إلى دائرة الرسول محمد مثل بحيرا الراهب وورقة بن نوفل[3]. أما بقية الحجج على غياب مرجعية عالمة، فيمكن استقاؤها من التاريخ العام: لا يمكننا أن نتصور داعية مسيحيّاً يرتاد عكاظ بعد حروب الفجار، ولا تشهد المصادر على وجود حركات لنشر المسيحيّة في الحجاز في القرن السادس.

تدل المعطيات النصيّة كذلك على تساؤل كثير الحضور عن مصير الآباء والأجداد. لا يبدو لنا هذا العنصر قابلاً للربط بمسيحيّة عالمة، بل يبدو من اليسير أن نرى فيه

١ "ما لي أرى النّاس يذهبون ولا يرجعون؟ أرضوا فأقاموا، أم حبسوا فناموا".

٢ انظر أعلاه الفقرة المتعلقة بالمكان، نجران.

٣ تقول الرواية المتداولة في كتب السيرة إنهما قرآ الكتب، وتقول في شأن بحيرا "إنّه كان إليه علم أهل النصرانية"، انظر ابن هشام، **السيرة النبويّة**، ١/١٨١.



شاهداً على ارتباط وطيد بالدائرة الثقافيّة العربيّة في تعبيرها القبلي القديم المرتبط بقيم القرابة، تلك التي يشير إليها المسعودي، والتي بلغت في أزمنة قديمة حدّ عبادة الآباء والأجداد.

تدفع كل هذه الدلائل إلى الاعتقاد في أن قُسّ كان ينتمي إلى دائرة دعويّة جديدة تُحاول التعبير عن كل التحوّلات التاريخيّة بواسطة التوحيد الديني بعد تطويعه إلى مقتضيات الحاجة السياسيّة والثقافيّة. سوف تكشف لنا مستويات الفحص الأخرى أن ما كان يدعو له قُسّ يتسم بأصالة كبيرة، وفي ضوء هذه الأصالة، سوف يكتسب الحديث المنسوب إلى الرسول محمد (بصرف النظر عن صحته) كل مغزاه الدال على أن قس لم ينتمِ إلى أيّ اتجاه كامل: "يبعث قسٌّ يوم القيامة أمة وحده".

أما في المستوىَ العملي، فلا شك أن هذا التيار كان وفيًّا للتقليد الشرقي واتخذ شكل تيار "مهدي انتظاريّ"[١] أو "مهدي رسوليّ" كان يروج له سُيّاح يتنقلون في البوادي، وهو شكل قديم من الدعوة رصده البحث التاريخي في الزمن السابق لنشأة المسيحية[٢]، وكان سبباً في نشأتها.

– **الدعوة**: إذا اعتبرنا أن معتقدات قُسّ كانت تعبيراً عن سعي إلى تغيير الأحوال، يحق التساؤل عن العوامل التي قد زرعت انعدام الرضا في نفسه؟ لا توفر المصادر إطلالات كثيرة على تجارب حياته الشخصية. هل لعب أدواراً سياسية في شبابه؟ هل واجهته هزائم حوّلته إلى داعية للإصلاح؟ لا يتيح التوثيق سوى إجابة واحدة تتمثل في ربط هذا المسعى للتغيير والإصلاح بدائرة إياد. تبدو إياد – كما أسلفنا[٣] – في صورة جماعة إنسانية حمَلت طوال القرن السادس كل همُوم التاريخ العربي وتحولت إلى

١ المفهوم المقابل بالفرنسية هو Messianisme .

2 Gareli(P.) et Nikiprowetzky(V.): *Le Proche-Orient asiatique, les empires mésopotamiens-Israël*, Paris, PUF, 1974: "L'histoire du Judaïsme palestinien à partir du IIe siècle avant notre ère atteste l'attente fiévreuse où l'on était d'un Prophète comparable à Moïse grâce auquel toutes les difficultés concernant l'application légitime des dispositions de la Tora seraient aplanies. A cette attente le Christianisme lui-même est redevable à quelque degré de son existence".

انظر كذلك:
Albert Soued, *La révolution des messies: Judaïsme, christianisme et Islam*, Paris: L'Harmattan, 2000, p. 75.

٣ انظر أعلاه الفقرة المتعلقة بالوسط الاجتماعي.



جماعة مفككة تعيش موزّعة بين عوالم عدة دون مستقبل أو مصير. يمكن الاعتقاد أن هذا الوسط، بعدما أخذت منه الخيبة كل مأخذ، إثر تجارب مريرة سواء مع العرب أو الفرس أو البيزنطيين، تحول إلى وسط شاعت فيه ثقافة التغيير. على نحو أدق، تبلور في إياد وعي لضرورة تنشيط "القواسم العربية المشتركة". دون هذا لا يمكننا أن نفهم دوافع قُسّ ولا ما يرد في المصادر المختلفة من اعتراف للإياديين بتميزهم في الحكمة والحنكة[1].

– **الحيرة أمام الموت**: لا شكّ أن حيرة العقل الإنساني أمام الموت فكرة قديمة لا يمكن البحث لها عن تاريخ. مع هذا، يبقى على سجِل النسْبي (وفي النتيجة على سجِل التاريخي) مدى حضور هذا الإحساس بمأساة الموت من زمن إلى آخر، ومدى تداوله كجزء نشط في ثقافة دون أخرى والبحث عن ماهيّة الوظائف المسندة إلى هذه الفكرة في سياق واقع تاريخي معين. من هذا المنطلق، يصير من الشرعي أن نتساءل هل كانت حيرة قُسّ بن ساعدة أمام مسألة الموت، الحاضرة كثيراً في قوله شعراً ونثراً، مجرد انعكاس لتجربة وجودية فردية، أم فيها ما يحيل على تاريخ مرحلة؟

توفر المصادر بعض المرتكزات الدافعة للاعتقاد أن في كلام قُسّ عن الموت ما يعكس تجربة وجوديّة شخصيّة. من ذلك رواية سبقت الإشارة إليها في سياق آخر، تقول إن قُسّاً فقد ولديه (أو أخويه)، وإنّه دفنهما إلى جانب بعضهما بعضاً وابتنى في محيط قبريهما مسجداً يتعبّد فيه. في هذا ما يدلل على حياة مضطرِبة. لكن تثير الانتباه إيحاءات عدة أخرى مناقضة لهذا، منها أن قُسّاً، كما رأيناه ممّا سبق، لم يتحول إلى قدّيس منقطع عن المجتمع. حديثه عن الموت لا يرد في مأثورات أو أشعار قالها بانفراد، بل يرد في سياق خطاب دعوي. إذا اعتبرنا أن الخطاب الدعوي هو بالتعريف خطاب مجدّد، فيعني ذلك حتماً أن المسألة جديدة على الجماعة الإنسانية التي كان يدعوها. من هذا المنطلق، ينحصر السؤال في هذا الأمر: ما هي مكانة الموت في سياق التاريخ الذهني لعرب الجاهلية؟ هل حدث تحوّل ذهني في مرحلة قريبة من الإسلام جعل من مسألة الموت موضوعاً لتغيّر، وأصبح موضُوعها شعراً لدعوة؟

من الصعب إجابة هذا السؤال بما أن التاريخ القبإسلامي منظور إليه في المصادر

١ الثعالبي، ثمار القلوب، ١٢٢.



بأقل درجات الحسّ بالزمن، كمجرد مرحلة سابقة لظهور الحقيقة السرمدية المتمثلة في الإسلام. عن موضوع الموت، تتوفر – في ما نعلم –دراسة لمحمد عبد السلام[1] فقط تناولت موضوع الموت في الشعر العربي، وخلصت إلى جملة من النتائج التي فيها ما يلقي الأضواء على مسألة حضور موضوع الموت في دعوة قُسّ بن ساعدة.

من أبرز نتائج هذه الدراسة أنّ الشعر العربي القديم يغيب منه حتى القرن السادس موضوع الموت، ولا يرد فيه سوى في شكل أوصاف مادية للقتيل، أوصاف لا تشهد على وجود حسّ بمأساوية الموت بوصفه حدثاً فارِقاً بين الوجود والعدم. من أسباب ذلك أنّ العقليّة الجاهليّة كان محورِها الشّرف الذي يسكن الوعي إلى حد يجعله يغمُر مسألة الموت. لا يبدأ موضوع الموت في الظهور في الأشعار – وفق هذه الدراسة – إلا مع نهاية القرن السادس، عند شعراء منتمين إلى دائرة المجتمعات الحضريّة التي تفككت فيها البنى القبليّة وتزايد احتكاكها بالمعتقدات المسيحية. لا يختزل المؤلف سبب ذلك، كما قد يتبادر إلى الذهن، في مجرد أثر للتوحيد الشرقي المنتشر على أطراف الجزيرة، بل يرى أن السبب الرئيسي هو أن العلاقة بالوجود في المجتمعات القبلية وسط الجزيرة شهِدت عمليّة تحوُّل واسعة وتدريجيّة من "مجتمعات" قبليّة أبويّة إلى مجتمعات "أفراد". في المراحل البعيدة، كان الشرف يعكس ثقافة مجتمع أبوي لا يكترث للموت كحادث فردي وجودي كما ذكرنا. أما في المراحل القريبة، أي نهايات القرن السادس وبداية السابع، فتنامى الحسّ بالموت، وكان تناميه مرافقاً لولادة مجتمع صار للفرد فيه مكانة أوسع. ولذلك، أصبح الموت موضوعاً للأشعار. في منظور عبد السلام، سيُمثّل الإسلام اللّحظة التي وقع فيها دفع قوي للإحساس بالموت بوصفه أمراً فردياً وجودياً يكاد يتحول إلى غاية للحياة[2].

لا شك أن في نتائج دراسة عبد السلام ما يمثل إطاراً تاريخياً مساعداً على فهم الدعوة التي كان يقوم عليها قُسّ بن ساعدة، لأنها توفر الإطار المُلائم لحل كل المسائل

1 ABDESSALAM, M.: *Le thème de la mort dans la poésie arabe...*, Tunis, Faculté des Lettres, 1977. p.356.

٢ تبدو لنا استنتاجات محمد عبد السلام، المتعلقة بالشعر، متوافقة مع بعض الأخبار التي تعكسها المصادر في المراحل الأولى من الدعوة الإسلامية. كان كثيرون من معاصري الرسول محمد يتعجبون من الوعد بالبعث بعد الموت. يحق التساؤل هل الإقدام الكبير لرجال القبائل في عمليات الفتوح الإسلامية على علاقة مع ثقافة كانت فيها مكانة الشرف أعلى من مكانة الحياة.



في الوقت نفسه: كان قُسّ يثير مسألة الموت لأنه ينتمي ثقافياً إلى دائرة إياد التي تلقت أثر المستقرين، ومحور المستقرين هو بلاد الشام وأطراف العراق، كان يروّج للمعنى لدى عرب الحجاز لأنه في التراث الذهني لهذه الجماعات القبلية لم يكن هناك حضور أو اكتراث كبير للموت أو لما هو بعده[1]، كان قُسّ يثير موضوع الآباء والأجداد حتى يشرح المفهوم ويقرّبه من العقليّة السائدة في عكاظ التي كان فيها مكانة واسِعة للقرابة. بهذه الحال، يصير قُسّ مترجِماً بحق لروح المرحلة ولروح تحولاتها الجارية والمقبلة. ومن يترجم الحسّ الجمعيّ غير المثقّفين الهامشيين؟

– **تأمل في الكينونة والخلق والطبيعة**: تظهر في فكر قُسّ بن ساعدة تأملات أصيلة في خلق الطبيعة وفي النجوم والسماء وبناء الكون وفي توالي الليل والنهار. يقول: "آيات محكمات، مطر ونبات، آباء وأمّهات، وذاهب وآت، ضوء وظلام، وبرّ وآثام، ولباس ومركب، ومطعم ومشرب، ونجوم تمور، وبحور لا تغور، وسقف مرفوع، ومهاد موضوع، وليل داج وسماء ذات أبراج".

من الصعب التأريخ لهذه التأملات لما يقتضيه ذلك من ضرورة الإلمام بالتطورات الذّهنية في الجاهلية المتأخرة. ما يمكن ملاحظته هو شيئان فقط: الأول أن هذه التأملات تأتي كتعبير عن انبهار بطريقة خلْق الكون، الثاني أن هذه التأملات نفسها في شكلها المسجُوع تتردد عند مفكرين آخرين عاشوا المرحلة نفسها. من هؤلاء المأمور الحارثي الذي يكاد ما ينسب إليه يطابق ما كان يقوله قُسّ بن ساعدة: "إن في ما ترى لمُعتبر لمن اعتبر، أرض موضوعة، وسماء مرفوعة، وشمس تطلع وتغرب، ونجوم تسري فتعزب، وقمر تطلعه النحور، وتمحقه أدبار الشهور..."[2].

– **مستوى السّياسة والقانون**: ما هي الاتجاهات السياسية والتشريعية المُجددة في فكر قُسّ بن ساعدة؟ تتوفر في دائرة الرواية بعض النبذ الدالة على هذه الاتجاهات، ويتراءى من طيّاتها نية الترويج لقيم قانونية جديدة (ربّما من هذه الزّاوية، أثار عمله اهتمام الرّسول، وهو بعد شاب، ولذلك بقي في ذاكرته).

---

١ ترد في القالي، **الأمالي**، ١/١٩٨، رواية طريفة تقول: "مات ولد لرجل من الأعراب فصلى عليه فقال: اللّهم إن كنت تعلم أنه كريم الجدّين سهل الخدّين، فاغفر له، وإلا فلا".

٢ أحمد زكي صفوت، **جمهرة خطب العرب في العصور العربية الزاهرة**، بيروت: المكتبة العلمية، [د. ت.]، ١/٣٨.



يرد في رواية لابن حبيب أنّ قسّاً كان من حكّام العرب في الجاهليّة[1]. مفرد الكلمة حكَم، وتعني في الفترة القريبة من ظهور الإسلام أفراداً يمارسون التّحكيم في حال خلافات بين رجال القبائل. لكن من سوء الحظ أن لم تحفظ لنا المصادر أي تحكيم قام عليه قُسّ بن ساعدة.

يرد بواسطة أبي هلال العسكري وفي مصادر أخرى كثيرة أنّ قُسّاً أول من اتكأ على العصا وخطب في الناس، وأوّل من قال أمّا بعد، وأوّل من كتب من فلان إلى فلان[2]. رغم دلالة الكتابة بحد ذاتها على قرب من دوائر الحكم والنفوذ، لا تُرشدنا الرواية إلى أيّ وجهة كان يكتب. تتكامل هذه الخِبْرة مع صورته في المصادر وهو يركب الجمل الأورق (ويرد أحياناً الأحمر)[3]، كما يتردد في روايات كثيرة من الرواية أنه كان يتدخل في الشأن العام.

بأي مرجعية قانونية أو أخلاقية كان يحكم؟

ترد رواية مبهمة على لسان أحد الإياديين[4]، يقول إنه رآه مصادفة في جبل من جبال الشّام، حيث عين جارية ترتادها الوحوش، وإنه شاهده ينهرها ويفرِض عليها أن تشرب بانتظام حتى لا يُحرم الشُّرب أيّها. تعكس هذه الرّواية، رغم طابعها الأدبي أو الخرافي، صورة رجل بقي في الذّاكرة من زاوية الساعي لتكريس العدل بين الأفراد.

يرد في **العقد الفريد**: "قال قُسّ[5]: لأقضِينّ بين العرب بقضيّة لم يقض بها أحد قبلي ولا يردُّها أحد بعدي: أيّما رجل رمى رجلاً بملامة دونها كرم، فلا لؤم عليه، وأيّما رجل ادّعى كرماً دونه لؤم فلا كرم عليه". ألا تعكس هذه الرواية أزمة الأعراف القبليّة؟ ألا تعكس إرادة واعية بضرورة تعديل القيم التقليديّة في اتجاه أكثر واقعيّة؟

يرد أنه قال: "الحجة على المدعي وعلى الناكر القسم"[6].

---

١ ابن حبيب، **المحبر**، ص ١٣٦.

٢ أبو هلال العسكري، **الأوائل**، ص؛ ابن حجر، **الإصابة...**، ٥/٥٥١، ترجمة رقم ٧٣٤٥، البغدادي، **خزانة...**، ٢/٩٠، ومصادر أخرى كثيرة.

٣ انظر الفقرات الأولى.

٤ ابن حجر، **الإصابة...**، ٥/٥٥٣؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ٢/٢٩٣، البغدادي، **خزانة...** ٢/٨٢ ومصادر أخرى كثيرة.

٥ ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ٣/٣٥٨. يُنسب القول إلى عائشة، انظر الألوسي، **بلوغ الأرب**، ١/١٧٢.

٦ النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق مفيد قميحة وجماعة، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤، ٦/٧١.



ترد رواية بواسطة ابن حبيب تقول إن قسّاً كان ممّن حرّم الخمر والسّكر والأزلام في الجاهليّة[1]، لكن لا يبعث نص ابن حبيب على اطمئنان كثير لأنه يورِد اسم قُسّ ضمن قائمة طويلة من أسماء الذين حرَّموا الخمر والسكر والأزلام، ويجمع فيها أشخاصاً غير متزامنين. قد يكون ابن حبيب، كعادته، جمع أخباراً متناثرة وبوّبها بهذا النحو للتدليل على قدرته على الاختصار ومعرفتِه بالجاهليّة. ما يبعث على المزيد من الريبة في موضوع الخمر خاصة أن روايات كثيرة تصور قسّاً في صورة عارف بالخمور وأنواع الشراب[2].

تدلّل الروايات السابقة في مجملها على تباعد تدريجي عن الأعراف القبليّة التقليدية، وعلى سعي لبلورة مرجعيّة قانونيّة جديدة تنظم العلاقة بين الجماعات. لم تكن مواسم العرب للتباري في الشعر والبلاغة فقط، بل يتجلى أنها كانت مواسم تروج فيها تعبيرات قانونية جديدة. الكثير من حكام العرب، كالمأمور الحارثي مثلاً، كانوا يرتادونها في المواسم ويحكّمون بين القبائل.

– **الحكمة**: لا يتسع المجال، وقد لا يكون من المفيد، أن نرصد كل ما وصلنا من حكمة منسوبة إلى قُسّ[3]، تتوزع على أوجه كثيرة تتراوح بين نصائح للاعتلاء بالنفس

١ ابن حبيب، **المحبر**، ص ٢٣٨.

٢ انظر أسفل هذا، الفقرة عمّا ينسب إليه من حكمة.

٣ انظر مثلاً ابن عبد ربّه، **العقد...**، ج ٢/١١٧: "قيل لقس بن ساعدة: ما أفضل المعرفة؟ قال: معرفة الرّجل نفسه. قيل له: فما أفضل العلم؟ قال: وقوف المرء عند علمه. قيل له: فما أفضل المروءة؟ قال: استبقاء الرّجل ماء وجه". يثير الانتباه أن الحكمة نفسها نجدها منسوبة إلى الرسول محمّد (ابن عبد ربّه، **العقد...** ج ٢/١٤٨): "قال النبيّ: من أسرع به عمله لم يبطئ به حسبه، ومن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه". عن دراية قس بالأطعمة والأشربة، انظر **العقد الفريد**، ج ٨/٤٦، وابن سعيد الأندلسي، **نشوة...** ٦٦٨.

يرد في كتاب **الأمثال** لأبي هلال العسكري، في ذكر مثَل "أبين من قس": "من كلامه: إنّ المعيّ تكفيه البقلة، وترويه المذقة، ومن عيّرك شيئاً ففيه مثله، ومن ظلمك وجد من يظلمه، وإن عدلت على نفسك عدل عليك من فوقك، وإذا نهيت عن الشّيء فابدأ بنفسك، ولا تجمع ما لا تأكل، ولا تأكل ما لا تحتاج إليه فيؤنّبك، وإذا ما ادّخرت فلا يكوننّ كنزك إلا فعلك، وكن عفّ العَيلة، مشترك الغنى تسد قومك، ولا تشاور مشغولاً وإن كان حازماً، ولا جائعاً وإن كان فهماً، ولا مذعوراً وإن كان ناصحاً، ولا تضع في عنقك طوقاً لا يمكنك نزعه، وإذا خاصمت فاعدل، وإذا قلت فاقصد، ولا تستودعنّ سرّك أحداً، فإنّك إن فعلت لم تزل وجلاً، وكان بالخيار، إن جنى عليك كنت أهلاً لذلك، وإن وفى لك كان الممدوح دونك، وأخذ جرير قوله: وكن عفّ الفقر مشترك الغنى. وإني لعف الفقر مشترك الغنى سريع إذا لم أرض داري انتقاليا". (جرير، **الديوان**.



وأخرى دالة على درايته بالأطعمة والأشرِبة، الخمر منها خاصة. لذلك، نقتصر في هذه الفقرة على رصد بعض حكَمته ولاسيما المتعلقة بالشأن الاجتماعي أكان فردياً أم جماعيّاً، لأنها الأكثر دلالة على التاريخ.

يرد في **العقد الفريد**:

> قال قُسّ[1]: "من فاته حسب نفسه لم ينفعه حسب أبيه". ينسب إليه قوله: "اعلم أنه إذا أهملت نفسَك، لم تجِد من يرعاها"[2]، وقوله: "لا تستودعن سرك أحداً فإنك إن فعلت لم تزل وجِلاً..."[3]. يقول أبو هلال العسكري[4]: رأيت بعده كلاماً زدنا في اللّفظ والوصف عليه فأخذت معناه وكسوته الألفاظ من عندي وزدت عليه ليحسُن: أمّا بعد؛ فإنّك لا تفوت ربّك بنفسك، فكن عند رضاه واحذر سخطه، يكفِك المهم ويدرأ عنك غائبة الملم، وانظر ماذا تجرح فإنّك مجزي بما تكدح، وكن لله يكن لك، وعليك بالصّبر، فإنّه من أوكد أسباب النّصر. وإيّاك والإضاعة، فإنّه لا يبقى عليها الكثير ولا يتبيّن معها القليل، ولا تصحبنّ أحمق ولا فاجراً ولا بخيلاً، فالأحمق يوثّقك والفاجر يوبقِك والبخيل يُسلمك. واعلم أنّه إذا أهملت نفسك، لم تجد من يرعاها، فتَولّ من إصلاحها ما لا يقدر عليه غيرك والسّلام.

ما يمكن رصده يتكامل من عدة أوجُه مع المضامين الواردة في مستويات التفكير والقول الأخرى: ابتعاد تدريجي عن مسلمات الأخلاقية القبلية وتأكيد لقيمة الفرد على حساب قيمة الأصل وسعي لتوليد أخلاقية تدعم نشأة الإنسان الفرد خارج الإطار القبلي، الذي هو كما سبق أن أشرنا الشّرط الممهد لنشأة مجتمع.

- **عودة إلى الوسط الإيادي**: هناك في ما سبق معطيان قد يبدوان للقارئ متناقضين:

---

٦٠٥).

١ ابن عبد ربه، م. ن. ٢/١٤٨.
٢ أبو هلال العسكري، الأوائل، ص ٤٤.
٣ م. ن. ص ٤٥.
٤ م. ن. ص ٤٦.



استنتجنا من ناحية أن الرجل كان في وضع انقطاع عن أصوله القبليّة، ومن ناحية ثانية ما فتئنا نحيل على خصُوصِيّة الوسط الإيادي. الواقع أن إقرارنا بالانقطاع كان في سياق تناول مسألة القبيلة كحاضِنَة اجتماعيّة للفرد، وذلك في سياق البحث عن محيط اجتماعي للشخصية موضوع الدرس، في حين كان إقرارنا الثاني مقصوداً به القبيلة كوسط يشترك في جملة من الأشكال الثقافيّة والعادات المعرفيّة. نحاول في هذه الفقرة رصد ما يمكن أن يمثل قِيَماً مشتركة شائعة في الوسط الإيادي، وبطريقة ما، رصد ما بقي من القبيلة.

أول العناصر الاهتمام بالشأن المكي. يشهد تاريخ بني إياد – وقد أثرنا بعض علاماته في فقرة سابقة – على استقرار قديم في تهامة، وعلى كفاح ضدّ جُرهم لاحتلال الحرم، وعلى هجرة بعد صراع مع خزاعة ومن ثمّة استقرار في منطقة السّواد ثمّ هجرة منها[1]. ألا يكون ارتياد قُسّ عكاظ قد حدث في إطار هذا الاهتمام القديم للعناصر الإياديّة بالشّأن المكّي؟ أمر محتمل رغم أن مصادِرنا فقيرة حول الفترة الإياديّة في مكّة، كما هي فقيرة في شأن كل الأدوار السّابقة لدور قريش، بسبب اقترابِنا من دائرة السّيرة والإسلام. تفيض السيرة المحمديّة بدلالاتها وتُدخل في جاذبيتها المرحلة الأخيرة من تاريخ الجاهلية. في الرواية الإسلامية فلسفة ضمنيّة تقلّل أهمية ودور كل العناصر القبليّة التي كان لها دور في مكة لأنها تحتفظ ببكارة الدور لقبيلة قريش[2].

رغم هذا، وصلتنا بواسطة ابن حبيب[3]، الوفيّ لتقاليد الإخباريين، رواية فريدة وثمينة تثبت وجود نشاط ثقافي وعقائدي تقوم عليه عناصر إياديّة في مكّة. تثير الرّواية دوراً لأحد قدماء الإياديّين هو وكيع بن سَلَمة الإيادي. ما يثير الانتباه أنّ صورة وكيع تبدو كثيرة الشّبه بصورة قُسّ بن ساعدة. يرد في كتاب **المنمّق** لابن حبيب:

> [بعد أن فنيت جرهم]... ولِيَت حِجابة البيت إياد فكان أمر البيت لرجل منهم يقال له وكيع بن سلمة بن زهر بن إياد وبنى صرحاً بأسفل مكّة عند

١ انظر أعلاه، الفقرة الثانية.

٢ محمد سعيد، **النسب والقرابة...**، الفصل الثالث.

٣ ابن حبيب، **كتاب المنمق**، تحقيق خورشيد أحمد فاروق، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٥، ص ٢٨٢-٢٨٣.



سوق الحنّاطين[1] اليوم وجعل فيه أمَةً له يقال لها الحزُورة فبها سمّيت حزُورة مكّة، وجعل فيها سلّماً فكان يرقاه ويقول بزَعْمه: إنّي أناجي الله عزّ وجلّ، وكان ينطق بالكثير من الخير يقوله وقد أكثر فيه علماء العرب، فكان أكثر ما قيل فيه إنّه كان صدّيقاً من الصّدّيقين وكان يتكهّن ويقول: ومرضِعة وفاطمة ووادعة وقاصِمة والقطيعة والفجيعة وصلة الرّحم وحسن الكَلِم... زعم ربّكم ليجزينّ بالخير ثواباً وبالشّرّ عقاباً، وكان يقول من في الأرض عبيدٌ لمن في السّماء، هلكت جُرهُم وربَلَت (كثُرت) إياد وكذلك الصّلاح والفساد، حتّى حضرته الوفاة جمع إياد ثمّ قال: اسمعوا وصيّتي، الكلام كلمتان، والأمر بعد البيان، من رشَد فاتّبعوه ومن غوى فارفضوه، وكلّ شاة معلّقة برجلها، فكان أوّل من قالها فأرسلها مثلاً، فمات وكيع ونُعي على رؤوس الجبال، فقال بشر بن الحجير:

ونحن إياد عباد الاله ورهط مناجيه في سلم
ونحن ولاة حجاب العتيق زمان النّخاع [مرض] على جرهم

ترد إشارة أخرى إلى وكيع في أدب ابن حبيب أيضاً[2]، في فصل يعنونه "حكّام العرب":

وكيع بن سلمة بن زهر بن إياد وهو صاحب الصّرح بحزورة مكّة. وقد أكثروا فيه فقالوا كان كاهنا، وقالوا كان صدّيقاً من الصّدّيقين. ومن كلامه: مرضِعة وفاطمة ووادعة وقاصِمة والقطيعة والفجيعة وصلة الرّحم وحسن الكَلِم، زعم ربّكم ليجزينّ بالخير ثواباً وبالشّر عقاباً. فلمّا حضرته الوفاة، جمع إياد ثمّ قال: "اسمعوا وصيّتي: الكلام كلمتان. والأمر بعد البيان. من رشد فاتّبعوه ومن غوى فارفضوه. وكلّ شاة معلّقة برجلها. فكان أوّل من قال هذه الكلمة فذهبت مثلاً".

---

١ بائعي الحنطة.

٢ ابن حبيب، **المحبر**، ص ١٣٦.



يرد تأكيد في **تاريخ اليعقوبي**[1] إذ يذكر وكيع بين حكّام العرب ويقول: "وكيع بن سلمة بن زهير الإياديّ، وهو صاحب الحزوّرة بمكّة".

يرد في ياقوت الحمويّ[2]: "الحزورة في اللغة الرّابية الصّغيرة، وجمعها حزاور. كانت الحزورة سوق مكّة وقد دخلت في المسجد لما زيد فيه؛ وفي الحديث، وقف النّبي بالحزورة قال يا بطحاء مكّة ما أطيبك من بلدة...".

من سوء الحظّ أنّ المصادر لا تتيح تقدماً أكبر في دراسة دور وكيع بن زهر. يغيب اسمه تماماً من كتب النّسب. نسبته إلى بني زهر بن إياد (لا ترد هذه النّسبة إلا في نصّ ابن حبيب المشار إليه) تحيل مباشرة من اسمه العلم إلى فرع كامل من إياد، سبق النّظر فيه، وفي النتيجة، لا تمثّل وسيلة لمتابعة العشيرة الّتي ينتمي إليها بدقة. يدفع السبر المجرى على مصادر كثيرة إلى اليأس من الوصول إلى أيّ نتيجة[3]. لكن ممّا له بعض الدلالة في سياقنا الحالي أن "وضعَه" في النسب يذكّر بحالة قُسّ بن ساعدة.

ترد إشارات مبعثرة في المصادر الأدبيّة خاصة إلى شخصيّة أخرى لا تقل بريقاً عن شخصيّة قسّ، هي هند بنت الخسّ الإياديّة. يصفها الجاحظ[4] بأنها "من أهل اللّسن واللّقن، والجواب العجيب، والكلام الفصيح، والأمثال السّائرة، والمخارج العجيبة، وهي الزّرقاء". هل لها صلة ما بقُسّ بن ساعدة؟ من العسير متابعة نسبتها بدقة[5] إذ لا

---

١ اليعقوبي، **التاريخ**، ج ٢/ ٢٥٨.

٢ ياقوت، **معجم...**، ج ٢/٢٥٥.

٣ أجري السبر في المصادر التالية: الطّبريّ: **التاريخ...**؛ ابن عبد ربه: **العقد الفريد**؛ القالي، **كتاب الأمالي، ويليه ذيل الأمالي والنّوادر**؛ ابن قتيبة، **عيون الأخبار**؛ ابن قتيبة، **المعارف**، **الشعر والشعراء**، **الأنواء في مواسم العرب**؛ ابن قدامة، **التّبيين في أنساب القرشيين**؛ القلقشنديّ، **صبح الأعشى**، **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**، ابن الكلبي، **جمهرة النّسب**، **نسب معد واليمن الكبير**، المرزباني، **الموشّح**؛ المسعودي، **مروج الذّهب ومعادن الجوهر**؛ ابن منظور، **لسان العرب**؛ البخاريّ، **التّاريخ الكبير**؛ البغداديّ، **خزانة الأدب**؛ أبو عبيد البكريّ، **فصل المقال في شرح كتاب الأمثال**؛ البلاذريّ، **أنساب الأشراف**، الجزء الأول؛ الثّعالبيّ، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**؛ ابن حبيب، **مختلف القبائل وموتلفها**؛ ابن حجر العسقلانيّ، **الإصابة في تمييز الصّحابة**؛ ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**؛ ابن خلّكان، **وفيات الأعيان**؛ ابن دريد، **الاشتقاق وجمهرة اللّغة**؛ ابن سعيد الأندلسي، **نشرة الطرب في تاريخ جاهلية العرب**.

٤ الجاحظ، **البيان...**، ج ١/٣١٢.

٥ أجري السبر في المصادر التالية: ابن هشام، **السّيرة...**؛ الطّبريّ، **التاريخ**؛ اليعقوبي، **التاريخ**؛ المرزباني، **الموشّح**؛ الجاحظ، **الرسائل**؛ ابن الكلبي، **نسب معدّ**؛ ابن الكلبي، **جمهرة...**؛ ابن حزم، **جمهرة**؛ ابن حبيب، **كتاب المنمق وكتاب المحبّر**؛ ابن حبيب، **مختلف القبائل**؛ ابن رسول،



ترد سوى إشارة إلى اسم والدها الخسّ بن حابس بن قريط. يتقلص الأمل في العثور على أي معلومة حين نلاحظ أنّ نسبتها كانت غامضة منذ زمن الجاحظ حين كتب[1]:

> يقول: قال ابن الأعرابي: يقال بنت الخسّ، وبنت الخصّ، وبنت الخسف، وهي رزقاء اليمامة، وقال يونس: لا يقال إلا بنت الأخسّ. قال أبو عمرو بن العلاء: داهيتا نساء العرب هند الزّرقاء، وعنز الزّرقاء، وهي زرقاء اليمامة.

تثير الانتباه كذلك إشارات إلى شخصية أخرى إياديّة أيضاً اسمها جمعة بنت حابس، يذكرها الجاحظ[2] بين الخطباء والبلغاء والأبيناء. ويقول: "هي جمعة (أو خمعة) بنت حابس"، ويرد في مصادر أخرى صراحة أنها أخْت لهند، وأنّ القلمّس الكناني سألها في سوق عكاظ[3].

رغم كلّ هذا الفراغ المحيط بأصول هند بنت الخسّ، يرد في كتب الأدب ما يتيح تشكيل فكرة حول آثارها. يتردد في المصادر معرفتها بلغة العرب القديمة، وبلاغتها ودرايتها بأوجه مختلفة من ثقافة العرب القديمة المتصلة بالفضاء والمرعى والزاوج. يرد في **الأمالي**[4]: "قيل لابنة الخسّ: أيّ الإبل خير، فقالت السّبحل الرّبحل، الرّاحلة الفحل".

طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب؛ الجاحظ، **الرسائل**، **البخلاء**، **البرصان والعرجان**؛ ابن سعيد، **نشوة الطرب**؛ القلقشندي، **صبح الأعشى**؛ الثّعالبي، **ثمار القلوب**؛ البلاذري، **أنساب**... ج١؛ ابن قتيبة، **الشّعر والشّعراء**؛ ابن دريد، **الاشتقاق**؛ ابن دريد، **جمهرة اللغة**؛ المسعودي، **المروج**؛ حسّان، **الديوان**؛ ابن منظور، **لسان العرب**؛ ابن دريد، **جمهرة اللّغة**؛ ابن قدامة، **التّبيين في أنساب القرشيين**؛ أبو هلال العسكري، **جمهرة الأمثال**.

١ الجاحظ: **البيان**...، ج ٣١٣/١؛ ترد أخبارها في السيوطي، **المزهر**، تحقيق محمّد جاد المولى بك، محمود أبو الفضل إبراهيم، على محمّد البجاوي، القاهرة: دار التراث، [د. ت.] ج ٢/ ٥٤٠-٥٤٥، لكن لا ترد تسميتها إلا مقتضبة.

٢ الجاحظ، م. ن. ج ١/ ٥٢، ٣١٢، ٣١٣.

٣ ترد المعلومة في هامش كتبه عبد السلام هارون. محقق كتاب **البيان والتبيين** للجاحظ. يذكر هارون **بلاغات النساء** لطيفور ص ٥٨. لم نتمكن من الرجوع مباشرة إلى هذا المصدر.

٤ القالي: م. ن. ج ٢١٨/٢. يضيف القالي: "والرّبحل مثل السّبحل (مكسورة السّين) في المعنى، ومنه قول عبد المطّلب لسيف: ملكاً ربحلاً يعطى عطاء زجلاً"، يريد ملكاً عظيماً.



يرد أيضاً في **الأمالي**[1] بإسناد إلى ابن الأعرابي: "قيل لابنة الخسّ، ما أحسن شيء رأيته؟ قالت: غادِية، في إثر سارِية، في نَبْخاء قاوِية".

يرد في **الأمالي**[2] بإسناد إلى بهدل الزّبيريّ: "أتى رجل ابنة الخسّ يستشيرها في امرأة يتزوّجها فقالت: انظر رمكاء جسيمة، أو بيضاء وسيمة، في بيت حدّ، أو بيت عزّ، قال: ما تركت من النّساء شيئاً، قالت: بلى، شرّ النّساء تركت، السّويداء المِمْراض، والحُميراء المِحياض، الكثيرة المظاظ"[3].

يرد في **العقد الفريد** في فصل الأنعام[4]: "وقيل لابنة الخسّ: ما تقولين في مئة من المعز؟ قالت: قنى. قيل: فمئة من الضّأن؟ قالت: غنى؟ قيل: فمئة من الإبل؟ قالت: منى".

يرد في البكريّ[5]: "قيل لبنت الخسّ: أي الجمال أشرّ؟ قالت: الأورق".

يتجلى مرة أخرى نوع من التكامل بين ملامح هذه الشخصية، وملامح قُسّ بن ساعدة، موضوع اهتمامنا الرئيسي. إضافة إلى الحكمة البيان والبلاغة والدّراية الدقيقة

---

١ القالي: م. ن. ج ٢/٢٣٥. يكتب القالي: "النّبخاء الأرض المرتفعة المشرفة، لأنّ النّبات في الموضع المرتفع أحسن". يرد في **عيون الأخبار** (٢/٢١٤) رواية مثيرة للدهشة بما يُنسب إلى هند بنت الخسّ من دراية باللغة العربية واشتقاقاتها.

٢ القالي: م. ن. ج ٢/ ٢٥٦-٢٥٧. يكتب القالي: "الرّمكاء: السّمراء، والرّمكة لون الرّماد، ومنه قيل بعير أرمك، وناقة رمكاء. والمظاظ: المشارّة والمشاقّة".

٣ يرد في القالي، **الأمالي**، ٣/١١٩ بإسناد إلى أحد أهل البادية وفي فقرة يعنونها "مطلب سؤال بعض الأعراب لابنة الخس": "قال وحدّثني أحمد بن يحيى، حدّثنا داوود بن إبراهيم الجعفري عن رجل من أهل البادية قال: قيل لابنة الخسّ: أيّ الرّجال أحبّ إليك؟ قالت: السّهل النّجيب، السّمح الحسيب، النّدب الأريب، السّيّد المهيب، قيل لها: فهل بقي من الرّجال أفضل من هذا؟ قالت: نعم، الأهيف الهفهاف، الأنف العيّاف، المفيد المتلاف، الّذي يخيف ولا يخاف، قيل لها: فأيّ الرّجال أبغض إليك؟ قالت الأوره (الأحمق) النّتوم، الوكل (العاجز) السّؤوم، الضّعيف الحيزوم (وسط الصّدر أو ما يشدّ عليه الحزام)، اللّئم الملوم. قيل لها: فهل بقي أحد أشر من هذا؟ قالت: نعم، الأحمق النزّاع، الضّائع المضاع، الّذي لا يُهاب ولا يطاع، قالوا فأي النّساء أحبّ إليك؟ قالت: البيضاء العطرة، كأنّها ليلة قمرة، قيل فأيّ النّساء أبغض إليك؟ قالت: العنفص (المرأة البذيّة القليلة الحياء) القصيرة، الّتي إذا استنطقتها سكتت، وإن سكتت عنها نطقت".

٤ ابن عبد ربه: **العقد...**، ج ٧/٢٦٢؛ الخبر وارد في ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ٢/٧٣، طبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٥، بيروت: دار الكتاب اللبناني [د. ت.]، ج ٢/٧٣.

٥ البكري: **فصل المقال...**، ص ٤٧٧.



بلغة العرب القديمة، ترد إشارة إلى ترددها أيضاً على سوق عكاظ[1]. يذكّرنا "الجمل الأورق"، الوارد في أحاديث هند، بالجمل الذي كان يركبه قُسّ بن ساعدة في عكاظ، ذلك الجمل الباقي في ذاكرة الرسول محمد. أين جرت حياتها؟ أين كان مقرُّها؟ تماماً مثلما الأمر بالنسبة إلى قُسّ بن ساعدة، لم تحفظ لنا الرواية ما يتيح الإجابة عن هذه الأسئلة، ومع هذا نرجح أنّها عاصرت قُسّ بن ساعدة، وقد تكون ترددت على عكاظ خلال الفترة الزمنية نفسها. أمّا بالنسبة إلى وكيع بن سلمة، فلا شكّ أن الفاصل الزمني بينه وبين قُسّ بن ساعدة كبير. عاش الأول زمن هيمنت إياد على الحرم (القرن الرّابع)، في حين عاش قُسّ في القرن السّادس. مع هذا، قد لا يعود دور وكيع في مكة بالضّرورة إلى أوائل مراحلة هيمنة إياد على الحرم، وقد يعود إلى مرحلة ما بعد هجرة إياد عنها وربّما بقاء بعض العناصر منهم في مكّة "للسّهر" على شعائر قديمة امتهنُوها. لكن يبقى هذا من قبيل الافتراض.

٥ – منطق المصادر: أخبار قس بن ساعدة، وثيقة لتاريخ آخر

في كل الفقرات السابقة، لم تكن غايتنا استجماع أخبار قُسّ، بقدر ما كانت الإجابة عن مسائل تاريخية: الزمان، المكان، الفكر وعلاقته بالتاريخ. كانت الغاية استثمار الرواية لإعادة بناء سيرة تاريخيّة. نعود في هذه الفقرة بمنطق آخر، منطق نحاول به إعادة الرواية إلى سياقها الثقافي، لعل في بعض الاستنتاجات ما يساعد على بلورة بعض الأدوات المنهجية لاستعمال الرواية كوثيقة لتاريخ آخر، تاريخ تشكل صورة النبوّة في التراث التاريخي العربي الإسلامي.

بينما تتفق الرواية بجميع روافدها على الصورة الأدبية المتمثلة في عنصر البلاغة والحكمة، فإن جدلا كبيراً يخترقُها كلّما اقتربت المسألة من دائرة السيرة، وهو يتمحور حول المسائل الضّمنية التالية:

المسألة الأولى: هل الرّسول سأل عن قُسّ أم أعضاء وفد إياد سألوا عنه الرسول؟ مهما كانت إجابة هذا التساؤل، تبقى الإيحاءات التاريخيّة متكاملة: إذا ما كان

[1] ابن قتيبة، عيون الأخبار، ٢/٧٣.



الرسول سأل عنه، يمكن أن يعني ذلك إشعاراً لأعضاء الوفد بأنّه على دراية بثقافتهم وبأمجادهم. أمّا إذا كان أعضاء سألوا عنه، فيمكننا أن نفهم من ذلك تذكيراً آتياً من رجال القبيلة بأمجادهم في فترة من التّموقع في مجموعة سياسيّة وثقافية جديدة. نجد الكثير من هذه الإيحاءات في النصوص المتعلقة بسنة الوفود[1].

لكن لهذه المسألة وجه آخر من الأهمية بصفتها مسألة مطروقة في المصادر كما تمثل مدخلاً يمكن النفاذ منه إلى منطق الرواية بعد دخولها في الدائرة الدلالية للسيرة المحمّدية. يمكن في هذا المستوى، كما ذكرنا، أن يتحول الإخبار عن قس بن ساعدة إلى واسطة، إلى وسيلة لكتابة تاريخ آخر هو تاريخ الإسلام.

تتشكل في الرواية ثلاث إجابات مختلفة: الأولى منها ترد بواسطة الأصفهاني[2] وابن سعيد[3] وأبي هلال العسكري[4] والقلقشندي[5] والمسعودي[6] وابن حجر[7]، وتقول إن الرّسول سأل عنه.

اتجاه ثانٍ يرد بواسطة ابن حجر[8] وابن سعد[9] يقول إن الإياديين أعضاء الوفد سألوا

١ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٣/٢٩١-٣٥٩.

٢ الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٥/١٩٢: بالإسناد التالي: "وقد سمعت خبره من جهات عدّة إلا أنّه لم يحضر في وقت كتبت هذا الخبر غيره، وهو وإن لم يكن من أقواها على مذهب أهل الحديث إسناداً، فهو من أتمّها. أخبرني محمّد بن العباس اليزيديّ قال: حدّثني عبد الله بن محمّد قال: حدّثني الحسن بن عبد الله قال: حدّثني محمّد بن السّائب عن أبي صالح عن ابن عبّاس قال...".

٣ ابن سعيد: **نشوة**...، ص ٦٦٨-٦٧٢، دون إسناد.

٤ أبو هلال العسكري: **الأوائل**، ص ٤٤، ٤٥. بالإسناد التالي: "أخبرنا أبو أحمد عن أبيه، عن عسل بن ذكوان. عن يحيى بن عبد الحميد الورّاق، عن أبي معاوية عن الأعمش عن مسلم بن مسروق عن عبد الله قال...".

٥ بإسناد إلى مروان بن عبد الله (؟).

٦ المسعودي: **مروج**...، فقرة ١٣٥، دون إسناد.

٧ ابن حجر: **الإصابة**...، ترجمة ٧٣٤٥ ج ٥، ص٥٥٣، يقول: "... منها ما أخرجه عبد الله بن أحمد بن حنبل في زيادات الزهد، من طريق خلف بن أعين. قال...".

٨ ابن حجر: م. ن. ج ٥ ص ٥٥٣، "منها ما أخرجه ابن شاهين. من طريق ابن أبي عيينة المهلبي، عن ابن الكلبي، عن أبي صالح عن ابن عباس"، يقول إن السائل أبو ذر الغفاري.

٩ ابن سعد، **الطبقات**...،١/٣١٥، بإسناد لمحمد بن علي القرشي بإسناده الأول وإسناده الأول يأتي في مطلع الخبر عن قدوم وفد بني كنانة، يقول: "أخبرنا محمد بن علي القرشي عن أبي معشر عن يزيد بن رومان ومحمد بن كعب وعن أبي بكر الهذلي عن الشعبي وعن علي بن مجاهد وعن محمد بن إسحاق بن الزهري (كذا) وعكرمة بن خالد بن عاصم بن عمرو بن قتادة وعن يزيد بن عياض بن جعدبة عن عبد الله بن أبي بكر بن حزم وعن مسلمة بن علقمة عن خالد الحذاء عن أبي



الرسول عنه، فقال لهم إنه يعرفه ويذكر كلامه.

اتجاه ثالث لا يعطي للمسألة أهمية منهم الجاحظ[1] والقالي[2].

ما هي الأسباب التي جعلت هذه الاختلافات تتشكل في دائرة الرواية؟

لا يبدو لنا أن هذه الاختلافات قد تشكّلت في دائرة الرواية، بل يبدو أنّ الرواة والمؤرّخين، الذين هم في كل الأحوال متأخّرون زمنيّاً عن عصر الرسول محمّد، "ورثوا" هذه الاختلافات التي تعود في أصلها إلى جدل قديم حول علاقة الرسول محمد بقُسّ بن ساعدة وعلمه أو انتفاء علمه بحكمة وأقوال وأخبار البلغاء والأبيناء من عرب الجاهليّة. لم تحفظ لنا الرواية عناصر جدل واضح حول المسألة، لكن يأخذ ذلك صورة النسيج الخلفي أو الترسّبات الباقية في الرواية. يتوفر الدليل على أن علماء الحديث ورثوا مادة قديمة وتناولوها بوسائلهم العلمية المتاحة المتمثلة أساساً في الإسناد. أما عن المحيط التاريخي لهذه الاختلاف، فنرجح أنّه المراحل الأولى للدعوة، حين كان خصوم الإسلام يثيرون حجّة صلة الرسول محمّد بكهّان الجاهليّة، ويشعرون أنّ ما كان يقوله قاله قبله كثيرون ممن سبقوه. لذلك، تولد في محيط المدافعين عن الدّعوة الإسلامية رأي مقابل يدحض هذه الفكرة ويقول إن الرسول محمّد كان أمّيّاً جاهلاً بالشّعر وأصناف القول، ورسخت الفكرة الدفاعيّة في دائرة العقيدة خاصة، في حين بقي التيار الإخباري أقل حذراً في تناوله المسألة.

المسألة الثّانية: هل الرّسول روى خطبته أم أحد أعضاء الوفد تلاها؟

تقع هذه المسألة في اهتمام المحدثين، وتتشكل إجابات مختلفة كلّها بإسناد يحيل إلى زمن قريب من مرحلة الدعوة.

اتجاه أول يقول إن الرسول لم يحفظ عنه. يرد في ابن حجر[3]، بإسناد إلى ابن عباس، أن الذي روى خطبته للرسول هو أبو بكر الصديق في حضرة الرسول ومعه

قلابة، في رجال آخرين من أهل العلم يزيد بعضهم على بعض في ما ذكروا من وفود العرب على رسول الله".

في ابن سعد فقط، ترد إجابة مختلفة منسوبة للرسول يقول: "ليس هو منكم هذا رجل من إياد تحنّف في الجاهلية، فوافى سوق عكاظ والناس مجتمعون فيكلمهم بكلامه الذي حفظ عنه".

١ الجاحظ، **البيان...**، ١/٣٠٨-٣٠٩.

٢ القالي، **الأمالي**، ٢/٣٧.

٣ ابن حجر، **الإصابة**، ٥/٥٥٣، ترجمة رقم ٧٣٤٥.



أبو ذر الغفاري. يرد في الأصفهاني[1] أن أحد أعضاء وفد إياد هو الذي تلا خطبة قُسّ بن ساعدة على الرسول.

اتجاه ثانٍ يقول إن الرسول تلا خطبة قُسّ بن ساعدة في حضرة أعضاء وفد بني إياد، ما يعني أنه كان يحفظها. يرد هذا المضمون في الروايات التي أوصلها الجاحظ وابن حجر وابن سعيد الأندلسي وأبو هلال العسكري والقلقشندي والمسعودي[2].

لا شك أن اختلاف الآراء ليس أمراً شكلياً لأنه يحيل على اختلافات بين مدارس الحديث، ويمكن أن يكون الكشف عن أسباب هذه الاختلافات موضوعاً لدراسة مستقلة قد تنير المسألة الكبرى المتعلقة بتصرف مدارس الحديث المختلفة في الإرث الجاهلي.

بقيت ملاحظة أخيرة تتعلق بمنطق المصادر وبأثر علم الحديث: ذكرنا في مطلع هذه الصّفحات أن التواريخ الأولى لا تحوي الشيء الكثير من أخبار قُسّ بن ساعدة، وأن كتب الأدب والأخبار والتواريخ المتأخرة تولي له مكانة أوسع. ذكرنا كذلك أن كتب الأدب والأخبار بقيت حاوية مراوحة بين مواد وصلت بواسطة الحديث، وأخرى وصلت من قنوات الإخبار التاريخي القديم والمحايد. الأمر يبدو مختلفاً في التواريخ المتأخرة التي سيتزوّد أصحابها حصراً من الموارد الواصلة بواسطة المحدثين[3]. هذا ما يمكن ملاحظته بوضوح في الفقرة التي يخصصها ابن كثير لـ"ذكر قُسّ بن ساعدة الإيادي"[4]. في هذه الفقرة، لا يثير ابن كثير لا حياة قُسّ ولا بلاغته ولا أصوله القبليّة. يجمع فقط المادة التي وجدها عند المحدثين ووزعها على اتجاهين مختلفين: اتجاه يقول إن الرسول روى خطبة قُسّ، واتجاه يقول إنه رواها غيره من الحاضرين. تحيل سلاسل الإسناد على أوساط مختلفة. لذلك، نرصدها[5] عسى أن

---

١ الأصفهاني، **الأغاني**، ١٥/ ١٩٢.

٢ المصادر المذكورة نفسها في الفقرة السابقة، الصفحات نفسها.

٣ عن العلاقة بين التاريخ وعلم الحديث انظر: عبد الله العروي في:
Islam et histoire, Paris:Albin Michel, 1999.

٤ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ٢/ ٢٨٩، انظر الملحق.

٥ يرد أن الرسول لم يرو خطبته وإنما رواها "أعرابي من أقاصي القوم":
– إسناد أول: قال الحافظ أبو بكر بن جعفر بن سهل الخرائطي في كتاب **هواتف الجان**: حدثنا داوود القنطري، حدثنا عبد الله بن صالح، حدثني أبو عبد الله المشرقي، عن أبي الحارث الورّاق، عن ثور بن زيد، عن مورق العجلي، عن عبادة بن الصامت... هذا إسناد غريب من هذا الوجه وقد



تكون موضوعاً لتوسع من داخل منطق علم الحديث، يكشف عن الأسباب التي ولّدت الاختلاف بين المحدّثين.

– **الخلاصة**: حرصنا في نهاية كل فصل على بلورة الكثير من الاستنتاجات الفرعية. من المطلوب الآن، كما وعدنا بذلك في المقدمة، إعادة الدلالة إلى هذه السيرة ووضعِها في سياق المسار التاريخي العام.

– **المصادر**: انطلقنا من شعور بأن صورة قُسّ بن ساعدة وصلتنا مفككة في روافد

رواه الطبراني من وجه آخر في كتابه **المعجم الكبير**.

– إسناد ثان: قال البيهقي، ثنا أبو سعيد بن محمد بن أحمد بن الشعيثي ثنا أبو عمرو بن أبي طاهر المحمدي آباذي لفظاً ثنا أبو لبابة محمد بن المهدي الأموري ثنا أبي ثنا سعيد بن هبيرة ثنا المعتمر بن سليمان عن أبيه عن أنس بن مالك...

يرد أن أبا بكر الصديق هو الذي رواها:

– إسناد أول: البزّاز وأبو نعيم من حديث محمد بن الحجاج هذا ورواه ابن دستويه وأبو نعيم من طريق الكلبي، عن أبي صالح عن ابن عباس، وهذه الطريق أمثل من التي قبلها...

– إسناد ثان: الحافظ أبو نعيم من حديث أحمد بن موسى بن إسحاق الحطمي، عن علي بن الحسين بن محمد المخزومي حدثنا أبو حاتم السجستاني حدثنا وهب بن جرير عن محمد ابن إسحاق عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن ابن عباس.

يرد أن الرسول روى خطبته:

– إسناد أول: رواه الطبراني من وجه آخر في كتابه **المعجم الكبير**، حدثنا محمد بن السري بن مهران بن الناقد البغدادي، حدثنا محمد بن حسان السهمي، حدثنا محمد بن الحجاج، عن مجالد، عن الشعبي، عن ابن عباس.

– إسناد ثان: وهكذا أورده الحافظ البيهقي في كتابه **دلائل النبوة** من طريق محمد بن حسّان السلمي. وهكذا رويناه في الجزء الذي جمعه الأستاذ أبو محمد عبد الله بن جعفر بن درستويه في **أخبار قسّ**، قال حدثنا عبد الكريم بن الهيثم بن الديرعاقولي عن سعيد بن شبيب، عن محمد بن الحجاج، عن إبراهيم الواسطي نزيل بغداد، ويعرف بصاحب الفريسة. وقد كذّبه يحيى بن معين وأبو حاتم الرازي والدارقطني واتهم غير واحد منهم ابن عدي بوضع الحديث.

– إسناد ثالث: أخبرنا الشيخ المسند الرحلة أحمد بن أبي طالب الحجار إجازة إن لم يكن سماعاً قال أجاز لنا جعفر بن علي الهمداني قال أخبرنا الحافظ أبو طاهر أحمد بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السلفي سماعاً وقرأت على شيخنا الحافظ أبي عبد الله الذهبي أخبرنا أبو علي الحسين بن علي بن أبي بكر الخلال سماعاً قال لنا جعفر بن علي سماعاً قال ثنا السلفي سماعاً ثنا أبو عبد الله محمد بن أحمد بن إبراهيم الرازي ثنا أبو الفضل محمد بن أحمد بن عيسى السعدي ثنا أبو القاسم عبيد الله بن أحمد بن علي المقري حدثنا أبو محمد عبد الله بن جعفر بن دستويه النحوي قال حدثنا إسماعيل بن إبراهيم بن أحمد السعدي – قاضي فارس– حدثنا أبو داود سليمان بن سيف بن يحيى بن درهم الطائي من أهل حرّان حدثنا أبو عمرو سعيد بن يربع عن محمد بن إسحاق حدثني بعض أصحابنا من أهل العلم عن الحسن بن أبي الحسن البصري أنه قال...



الأدب التاريخي. فبينما تجاهلته الموسوعات التّاريخيّة القديمة، وصل في كتب الأدب كرمز للبلاغة والحكمة، ودخلت سيرته كتب التراجم بفعل ما رواه الرسول عنه، وأصبح في كتب اللغة مورداً للمعارف اللّغوية القديمة. يتمثل الاستنتاج المنهجي الأهم في ضرورة النظر للأدب التاريخي، على أنه أدب متكون من روافد مختلفة وأن كل رافد منها يسوق مضامين مستجيبة لوظائفه الأصلية. لا يمكن فهم الإخبار دون إعادته إلى سياقه في ثقافة أصلية. بهذا، يصير من غير الكافي رتْق مضامين المصادر لبعضها بعضاً، لأنّ لكلّ شخصية موْقعاً وموْضِعاً خصوصياً في سياق النّص العربي الإسلامي القديم، ولا يمكن في النتيجة قياس شخصية على أخرى.

– **المجتمع**: يتمثل الاستخلاص الأبرز في أن قُسّ بن ساعدة لم يكن ينتمي انتماء اجتماعياً فعليّاً إلى أي دائرة من دوائر المجتمع القبلي. انتماؤه إلى إياد مجرد معطى فرضته التسمية ووثّق له علماء النسب، ولا تشهد الدراسة على انتمائه إلى أي قبيلة أو عشيرة معيّنة. تأكدت لنا هذه النتيجة بدراسة روابطه الفعليّة (فقرة القبيلة، فقرة العشيرة)، وكذلك بدراسة دوره التاريخي: لا ترد في قوله وعمله أيّ إشارة تفيد بأن إياد كان لها مكان ما في تفكيره وعمله (فقرة قوله وعمله). تلتقي نتيجة هذه الدراسة مع دراسة أخرى أكثر شمولاً أثبتنا فيها أن الانتماء الفعلي إلى الدائرة القبيلة شهد تقلصاً كبيراً في القرن السادس، وأثبتنا فيها وجود اتجاه تدريجي للانتماء إلى دائرة أخرى (ليس لها بالضرورة اسم في المصادر) هي دائرة الاندماج الاجتماعي[١]. توفّر في شأن قسّ بن ساعدة ما يكفي من الأدلة على أن "قبيلة" إياد كانت معنيّة بهذا التطور، وربّما كانت في عين العاصفة منه. هل كانت جزءاً من بؤرة الاندماج التي مثلتها أوساط القبائل اليمنية المهاجرة لأطراف العراق وبلاد الشام؟ أمر محتمل، لأننا نراه جلياً في الاندماج الحادث في يثرب مثلاً، لكن يتطلب إثباته دراسة حال كل المجموعات اليمنية بدقة.

– **الثقافة**: على نحو مرافق للاندماج، تبلورت ثقافة جديدة تباعدت تدريجياً عن أشكال الثقافة العضويّة للقبيلة العربيّة التقليديّة، يمكن أن نسميها ثقافة الاندماج، قاسمها الضمني المشترك هو الحثُّ على وضع سياسي واجتماعي يمكن للفرد أن

١ محمد سعيد، النسب والقرابة، الخلاصة.



يحيا فيه باعتباره فرداً وليس جزءاً من مجموعة قبليّة. في هذه الدائرة الثقافية الجديدة، وقعت مراجعة تدريجيّة للقيم القديمة، ولاحظنا هذه المراجعة بوضوح في ما كان يدعو له قُسّ بن ساعدة. بهذا، يصبح من المفهوم أن تتولد هذه التعبيرات الجديدة في الأوساط القبلية المعنيّة بحركة الاندماج، ومن بينها إياد والقبائل ذات الأصول اليمنيّة الأخرى. هذا ما تدلّ عليه مقاربة حالات أخرى من المفكرين والأنبياء مثل رئاب بن البراء الشنّي[1]. في هذا السياق الاجتماعي-الثقافي، يمكننا أن ننظر إلى قُسّ بن ساعدة وتراثه: يستمد الرجل نَفَسه من أزمات إياد وتاريخها، لكنه يترجم لتحوُّل بصدد الحدوث.

- **المعتقد**: يأخذ المعتقد عند قُسّ صورة التوحيد المبسّط، حاولنا رسم معالمه في فقرة "قوله وعمله". هل يمكن وضع توحيده المبسّط في سياق تاريخي؟ يمكن الاعتقاد أن القرن السادس، وعلى نحو مرافق للتطور نحو الاندماج، أخذت الأوساط القبلية المعنية بهذا الاندماج تكتشف (دون أن يكون ذلك بالضرورة بصورة واعية ومُقررة) إمكانية توظيف فكرة التوحيد في حل المسائل التي طرَحَها التطور التاريخي على وعي عرب ذلك الزمان. كان المطلوب – تاريخيّاً – تطويع فكرة التوحيد ووضعها في سياق واقع اجتماعي وسياسي جديد وتضمينِها حلولاً للمشكلات المطروحة. بمعنى آخر: يمكننا الاعتقاد أن ابتداء من هذه المرحلة تقلّصت – واقعيّاً – إمكانيّة اعتناق "توحيد جاهز" في صوره المتداولة والمعروفة في بلاد الشام. ليس من الصعب – في ما نعتقد – وضع هذا الاتجاه الجديد بدوره في سياقه التاريخي، لأنه من القابل للتصور أن يكون هذا الإحساس قد انتشر ورسخ لدى كثيرين من عرب الجاهلية بعد إخفاق المشاريع السياسية التي تمحورت حول اليهوديّة والمسيحيّة (اليمن الغساسنة والمناذرة)، تلك التي جسّمت لمدة طويلة مثلاً أعلى للعالم العربي الداخلي قبل أن تُصيبها الهزيمة في النهاية. يمكن أن تكون تلك التجارب قد تركت أثرها وجعلت العرب ينظرون إلى أنواع التوحيد التقليديّة المتداولة على أنها قرينة بهويّات أخرى مختلفة. دون هذا لا يمكننا أن نفهم السبب الذي جعل المسيحيّة أو

---

١ لا ينتمي هذا الرجل إلى بني شن من عبد القيس. ذلك خطأ تسرب إلى عِلم ابن الكلبي وإنما ينتمي إلى أصول يمنية. انظر الفصل التالي المخصص له.



اليهوديّة لا تتحول إلى إطار جامع، في حين أنهما ديانتان متداولتان منذ قرون، ولا أن نفهم أسباب نشأة صورة من التوحيد الخصوصي هي الإسلام، ولا أن نفهم حدوث ذلك في القرن السابع.

انطلاقاً ممّا سبق يصير من غير المفيد اختزال تراث قُسّ بن ساعدة في صلة بالمسيحية. ومن المفيد دراسة التحولات الثقافيّة الحادثة في القرن السادس الذي كان قرنا فاصلاً، وإن غطت عليه في منظور المؤرخ القديم أنوار الإسلام المقبل. يبدو أن قُسّ ينتمي في واقع الأمر إلى هذه الدائرة المستحدثة، دائرة يمكن أن نسميها الدائرة العربيّة المهديّة أو الانتظاريّة-الرسوليّة Messianique، التي انطلقت من فكرة التوحيد وما يحُفّ بها من أخلاقيات وأخذت تُتَرجمها للواقع بطريقتها الخاصة. بهذا، يصير من المفهوم أن يصل هذا الاتجاه، بعد ذلك بمرحلة قصيرة إلى نوع من التوحيد "عربي الملامح"، وهو الإسلام، ما له دلالة أن هذا الاتجاه الخصوصي للتوحيد المتمثل في الإسلام، انتشر بيُسر كبير في الأوساط التي اخترقَتْها الفكرة "المهدية" (يثرب) لكنه واجه صعوبات جمّة في مكة حيث كانت تجري محاولة للاندماج الاجتماعي حول القيم العربية التقليدية ممزوجة بالوثنية. أما في الأوساط التي كانت لها معرفة وإيمان بالتوحيد (نصرانيون ويهود)، فلم يكن هناك تقبل للفكرة ولم يفهم هؤلاء (ومن الطبيعي أنهم لم يفهموا) أسباب هذه الخصوصية، ونظروا إليها على أنها تشويه للتوحيد في وضعه المعروف. زاد الطّين بلّة نجاح الإسلام وانتشاره، ولم ترسخ مكانة للإسلام إلا بعد جدل طويل خاضه المسلمون مع جماعات كثيرة من أهل الكتاب.

من الأطر الثقافة التي كان يتحدث من داخلها قُسّ الوعظ والحكمة، وقد تجلّت ممّا يُنسب إليه أفكار تعكس حرصاً كبيراً على توعِية الإنسان بمسؤوليته الفردية وبمصيره الشخصي. في أي سياق يمكن وضع هذه القيَم؟ لا يمكن وضعها في سياق التوحيد القديم فقط، كما سبق أن بيّننا، ولا سجل إبداع فردي أو إرادة فرديّة. سياقها المعقول أنها تعبير عن تطوّر اجتماعي عربي عُضوي وداخلي يجسم مطلب المرور من الأيديولوجية القبليّة (المكرّسة لمبدأ أولوية الجماعة على الفرد) إلى أيديولوجية أخرى فيها حيّز أوسع للفردانيّة. دليلنا على هذا هو دليل من طبيعة الدليل السابق نفسها، ويتمثل في أن هذا الاتجاه سيكون الاتجاه المنتصر كما تعكسه الأخلاق



المصاحبة للإسلام. المجتمع الإسلامي المنظّم وفق القيم القرآنية سيكون مجتمع أفراد مسؤولين عن أعمالهم. لم يتحقق ذلك النصر دون اكتساح تدريجي وصعب للأوساط الاجتماعيّة التي لم تكن قد اخترقَتْها الفِكرة. من هذه الزاوية، يبدو قُسّ بن ساعدة ومن شابَهَه بمنزلة المثقف المُسهِم في رسم المستقبل، الدافع لِبلورَة واقع جديد في العقود الأخيرة من القرن السادس. تجب الإشارة إلى أن "التحرك" بواسطة الإسلام نحو مجتمع الأفراد لن يكون نهائياً، وسوف تدفع مقتضيات السياسة والحكم وتوزيع الثروة إلى العودة من جديد إلى القيم القبلية، وهو الاتجاه الذي أخذ الواقع الاجتماعي والسياسي يسير نحوه ابتداء من وفاة الرسول محمد.

من أبرز المعاني التي تسوقها ثقافة قُسّ الحس بجمالية القول: هل يمكن وضعه في سياق؟ نرجح أن يكون هذا الحسّ قد عرف طفرة في القرن السادس بعد أن اكتسب وظائف جديدة، أولها أنه أصبح جزءاً من قِيَم مشتركة بين القبائل العربية صارت ترسخ بصورة موازية لتفكّك القبيلة التقليديّة، وليس من المصادفة أن كان قُسّ يتردد على عُكاظ وليس يثرب، لأن الحجاز الجنوبي كان بامتياز بؤرة تفكك القبلية العربية التقليدية. ثاني الوظائف التعبيرُ عن خصوصيّة عربيّة بالنسبة إلى الجماعات البشريّة الأخرى (ويتردد هذا العنصر كثيراً في المصادر كعنصر مميِّز للعرب عن غيرهم من الشعوب). هذا ما يبدو لنا كسبب تاريخي معقول لنشأة المواسم الأدبيّة وأشهرها عكاظ، وهذا هو الإطار الثقافي والذهني الذي دفع وسَمَح لقُسّ بن ساعدة أن يخطب في المواسم. لا يمكن أن تكشف عن هذه الفروق الدراسات المشبعة بالروح الإتنوغرافيّة، لأنها تعمّم الحسّ الجمالي على كل التاريخ العربي السابق للإسلام. لقد رأينا ممّا وصلنا من صورة وكيع بن سلمة الإيادي، الذي عاش في القرن الرابع، أن هذا الرجل، وإن بقي في الذاكرة من زاوية استنباطاته اللّغوية، لا تسند إليه الرواية قدرة كبيرة على البلاغة والبيان.

من معالم هذه الثقافة التي كان يحملها قُسّ بن ساعدة معارف تتعلق بالطب، والأطعمة، والأشربة. في أي سياق يمكن وضع هذه المعارف؟ لا تبدو لنا هذه النشاطات الذهنيّة جزءاً من ثقافة عضويّة للمجتمعات الرعويّة في الجزيرة العربية في القرن السادس، وتبدو لنا في صورة معارف آتية من أطراف الجزيرة، من ذلك



العالم القبَلي الذي أخذ ينفتح على نشاطات ذهنيّة حديثة. هل كان ذلك بأثر من تراث يمني قديم؟ هل كان نتيجة لاطلاع على معارف شائعة في بلاد الشام؟ هل هو نتيجة لاحتكاك العناصر الإياديّة بالفرس؟ يصعب ضبط أصول دقيقة لهذه المعارف. لعل من المفيد الإشارة من جديد إلى أن قُسّ رغم انفتاحه على هذه الموارد الثقافيّة، لم يكن منقطعاً عن المعارف العربيّة التقليديّة، لأنه كان أيضاً، كما يشير إلى ذلك المسعودي، عالماً بالزّجر والفأل. يبدو قُسّ في صورة واسطة ثقافية بين عوالم مختلفة.

يمكن النظر إلى قُسّ بن ساعدة كمثقف مرحلة، ترجَم، ككل مثقف، حاجة جماعة إنسانيّة في فترة من فترات تاريخها. لقد بدا لنا ممّا يدعو له ويروّج حاملاً الكثير من همُوم المستقبل بشكلها الحاضر في أذهان عرب في القرن السادس. لا تختلف حاله إلا القليل عن حال العديدين من شعراء الجاهليّة وحكمائها الهائمين بين الواحات والبوادي، المحمّلين هزائمهم في ضعف، المنشدين مفاخرهم في عزّ، في زمن لم يبقَ فيه من وسيلة للتغيير سوى الرحلة والكلمة. ساعدت عوامل كثيرة على رواج هذه الثقافة الجديدة منها الانفتاح الجغرافي والإنساني القديم في تاريخ العرب، ومنها تقاليد التّرحال والمواسم. دون شكّ، استفاد قُسّ من كلّ هذه العوامل.

لم تكن صورته ثابتة ولا محل إجماع شأنه شأن كل داعِيَة مجدد. أثناء حياته، ولا شك أن كثيرين لم يكترثوا لما كان يقول، وقد يكون منهم من نظر إليه بازدراء، لكن لا شكّ أيضاً أن الرجل أبهَر كثيرين وجسّم لديهم أملاً في تغيير قادم. بقي قُسّ بعد الإسلام في ذاكرة هؤلاء المعجبِين، ولا غرابة في أن تعود ذكراه في لحظة النّجاح كرمز إيجابي آت من الجاهلية، ولا غرابة أن يكون موعوداً له بالبعث يوم القيامة "أمّة وحده".



ملحق

صورة قُسّ بن ساعدة في الرواية التاريخيّة العربيّة

١ – مواد بن حبيب (ت ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م):

– [حكّام العرب]... ومن إياد قس بن ساعدة الإيادي بن عمرو بن عدي بن مالك بن أبدكان بن النمر بن وائلة بن الطّمثان بن عوذ مناة بن يقدم بن أفصى...[١]

– [من حرّم في الجاهليّة الخمر والسّكر والأزلام]... قس بن ساعدة الإيادي[٢].

٢ – مواد ابن سعد (ت ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م):

[وفد بكر بن وائل]. قال: ثمّ رجع الحديث إلى حديث محمّد بن عليّ القرشي بإسناده الأوّل، قالوا: وقدم وفد بكر بن وائل على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فقال له رجل منهم، هل تعرف قس بن ساعدة؟ فقال رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، "ليس هو منكم، هذا رجل من

١ المحبّر، ص ١٣٦.
٢ المحبّر، ص ٢٣٨.



إياد تحنّف في الجاهليّة فوافى سوق عكاظ والنّاس مجتمعون فيكلّمهم بكلامه الّذي حفظ عنه". وكان في الوفد بشير بن الخصّاصيّة، وعبد الله بن مرثد، وحسّان بن حوط؛ وقال رجل من ولد حسّان: أنا ابن حسّان بن حوط وأبي رسول بكر كلّها إلى النبي.
قالوا: وقدم معهم عبد الله بن أسود بن شهاب بن عوف بن عمرو بن الحارث بن سدوس على رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، وكان ينزل اليمامة، فباع ما كان له من مال باليمامة وهاجر وقدم على رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، بجراب من تمر فدعا له رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، بالبركة[١].

٣ – مواد السجستاني (ت ٢٣٥هـ/ ٨٣٩م):

قالوا وعاش قُس بن ساعدة بن حذافة بن زفر وقيل حذافة بن زُهر بن إياد بن نزار ثلاثمئة وثمانين سنة وقد أدرك نبيّنا عليه الصلاة والسلام وسمع النبي صلّى الله عليه وسلّم حكمته، وهو أوّل من آمن بالبعث من أهل الجاهليّة، وأوّل من توكّأ على عصا. وأوّل من قال: أمّا بعد وكان من حكماء العرب، وهو أوّل من كتب من فلان على فلان. وأوّل من قال في كتابِه أمّا بعد. زعمَت العربُ أنّه سِبْط من أسْباطها وفيه يقول أعشى بني قيس بن ثعلبة:

وأَحكَـمُ من قُسٍّ وأجـراً ملّذي بذي الغِيلِ من خُفّان أصبحَ حارداً

وقال الحطيئة:

وأقول من قُسّ وأمضى إذا مضى من الرّمح إن مسَّ النُّفوس نِكالُها

---

١ الطبقات الكبرى، ١/٣١٥.



وقسّ الذي يقول:

هل الغيث مُعْطي الأمن عند نزوله ... مجالُ مُسيءٍ في الأمور ومحسنِ
وما قد تولّى فهو قد فات ذاهباً ... فهـل ينفعَنّـي ليتَنِـي ولـو أنّني

قال أبو حاتم وذكروا أنّ وفد بكر بن وائل قدموا على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم فقال: هل فيكم أحد من إياد، قالوا نعم، قال: ألكم علم بقُسّ بن ساعدة، فقالوا مات يا رسول الله فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كأنّي أنظر إليه بسوق عكاظ يخطب في الناس على جمل أحمر وهو يقول: أيها الناس، اجتمعوا واسمعوا وعوا، من عاش مات، ومن مات فات وكلّ ما هو آت آت. ثم قال: أمّا بعد، فإنّ لفي السّماء لخبراً، وإن في الأرض لعبراً. نجوم تغور وبحار تَمُور ولا تغُور، وسقف مرفوع ومهاد موضوع. أَقسمَ قُسٌّ قسماً بالله وما أَثِم، لتطلُبُنّ من الأمر شحَطاً. ولئن كان بعض الأمر رضاً إنّ لله في بعضه سُخْطاً، وما بهذا لَعباً، وإنّ من رواء هذا عجباً. أقسَم قُسٌّ قسماً بالله وما أَثِمَ. إنّ لله دينا هو أرضى من دين نحن عليه. ما بال الناس يذهبون ولا يرجعون أَنَعِمُوا فأقاموا أو تُرِكوا فناموا. وقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أيضاً: وسمعته لَفَظَ بشعر ولِساني لا ينطق به، فقال بعضهم أنا أحفظه يا رسول الله فهل ترى عليّ فيه شيئاً قال: لا، الشّعر كلام فحسنه حسن وقبيحُه قَبِيح فهاته. وذكروا أنّه ابن عبّاس فقال وهو يومئذ غلام لم يبلغ، فأنشده:

فـي الـذّاهـبيـن الأوّلـيـن ... مـن القـرون لنـا بصائِـر
لـمـا رأيـتُ مـوارداً ... للمـوت ليس لهـا مَصـادِر
ورأيـت قـومـي نـحـوهـا ... يمضـي الأصاغـر والأكابِـر
لا يـرجـع الـمـاضـي ولا ... ولا ينجـو مـن الباقيـن غابِـر
أيـقـنـت أنّـي لا مـحـا ... لـة حيـث صـار القـوم صائـر

قال أبو حاتم وذكروا أنّ قوماً من إياد قدموا على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فسألهم عن حكمة قُسّ بن ساعدة فأخبروه، وكان أحسن



أهل زمانه موعظة وأنشدوه قوله:

ياناعِيَ الموتِ والأمواتُ في جدَثٍ	عليهم من بقايا بزّهم خِرق
دعهم فإنّ لهم يوماً يُصاح بهم	كما ينبَّه من نَوماته الصَّعق
حتّى يَجيء بحال غير حالهم	خلقٌ مضوا ثمّ ماذا بعد ذاك لقوا
منهم عُراة وموتى في ثيابِهم	منها الجديدُ ومنها الأَوْرق الخلِقُ

قال أبو حاتم: وذكر حزم بن أبي راشد قال: أملى عليّ رجل من أهل خراسان من مواعظ قُسّ: مطر ونبات وآباء وأمّهات. وذاهب وآت. في أوانات. وأموات بعد أموات. وضوء وظلام. وليال وأيّام. وغنيّ وفقير. وشقيٍ وسعيد. ومسيء ومحسن. أين الأرباب العملة (أو قال الفَعَلة)، إن لِكل عامل عمله، كلّا بل هو الله إله واحد، ليس بمولود ولا والد. أعادَ وأبْدأ. وإليه المعاد غداً. أما بعد، يا معشر إياد، فأين ثمود وعاد. وأين الآباء والأجداد. وأين المعروف الذي لم يُشكر. والظلم الذي لم ينتقم (أو قال لم يشكر). كلّا وربّ الكعبة ليعودنّ ما باد، ولئن ذهب يوماً ليعودنّ يوماً[1].

٤ – مواد الجاحظ (ت ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م):

قس بن ساعدة الإيادي، وهو الّذي يقول فيه النّبيّ: رأيته بسوق عكاظ على جمل أحمر وهو يقول: أيّها النّاس اجتمعوا واسمعوا وعوا. من عاش مات، ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت. وهو القائل في هذه: آيات محكمات، مطر ونبات، آباء وأمّهات، وذاهب وآت، ضوء وظلام، وبرّ وآثام، ولباس ومركب، ومطعم ومشرب، ونجوم تَمور، وبحور لا تغور، وسقف مرفوع، ومهاد موضوع، وليل داج وسماء ذات أبراج. ما لي أرى النّاس يموتون ولا يرجعون، أرضوا فأقاموا، أم حُبسوا فناموا. وهو

١ كتاب المعمرين من العرب وطُرف من أخبارهم وما قالوه من منتهى أعمارهم، ٦٩ – ٧١.



القائل: يا معشر إياد، أين ثمود وعاد، وأين الآباء والأجداد. أين المعروف الّذي يشكر، والظّلم الّذي لم ينكر. أقسم قسّ قسماً بالله، إنّ لله لدينا هو أرضى له من دينكم، وأنشدوا له:

في الذّاهبيـن الأوّليـ	ـن من القرون لنا بصائـر
لـما رأيـت مـواردًا	للموت ليس لها مصادر
رأيـت قومي نحوها	يمضي الأصاغر والأكابر
لا يرجع الماضي ولا	يبقى مـن الباقيـن غابـر
أيقنـت أنّي لا محا	لة حيث صار القوم صائر[1]

٥ – مواد ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م):

[من كان على دين قبل مبعث النّبي صلّى الله عليه وسلّم] كان موقناً بآيات الله وكان حكم العرب. وذكر رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – أنّه رآه يخطب بعكاظ على جمل أحمر. واقتصّ أبو بكر قصته، وأنشد شعره[2].

٦ – مواد المرزباني (ت ٢٩٧هـ/ ٩٠٩م):

قس بن ساعدة الإيادي. أحد حكام العرب في الجاهليّة، وزعم كثير من العلماء أنه عمّر ستمئة سنة، وقد رآه سيّد البشر صلّى الله عليه وسلّم بعكاظ، وروى خطبته التي يقول في آخرها:

في الذاهبيـن الأولـيـ	ن من القرون لنا بصائر

وكان حكيماً خطيباً عاقلاً حليماً له نباهة وفضل. وقد ذكره جماعة من الشّعراء في أشعارهم بالحلم والخطابة، وضربوا الأمثال به؛ قال الأعشى:

---

١ **البيان والتبيين**، ١/٣٠٨، ٣٠٩.
٢ **كتاب المعارف**، ص ٦١.



وأحلم من قس وأجرى من الذي بذي الغيل من خفّان، أصبح حادراً

وقال الحطيئة:

وأقول من قسّ وأمضى إذا مضى من الرمح إذ مسّ النفوس نكالها

وقال لبيد:

وأخلف من قسّاً ليتني ولعلّني وأعيا على لقمان حكم التّدبّ

وإنّما قال ذلك لبيد لقول قس:

هل الغيث مُعطِي الأمن عند نزوله كحال مسيء في الأمور ومحسن
وما قد تولّى فهو لا شكّ فائت فهل ينفعُني ليتني ولعلّني

ولقس من أبيات:

يا ناعي الموت، والأموات في جدث عليهم من بقايا بزّهم خِرق
دعْهم فإنّ لهم يوماً يُصاح بهم كما ينبّه من نوماتِه الصّعق[1]

٧ – مواد ابن عبد ربه (ت ٣٢٨هـ/ ٩٣٩م):

– قيل لقس بن ساعدة: ما أفضل المعرفة؟ قال: معرفةُ الرّجل نفسه. قيل له: فما أفضل العلم؟ قال: وقوف المرء عند علمه. قيل له: فما أفضل المروءة؟ قال: استبقاء الرّجل ماء وجه[2].
– قال قسّ بن ساعدة: من فاته حسب نفسه، لم ينفعه حسب أبيه[3].
– قال النبيّ: من أسرع به عمله لم يبطئ به حسبُه، ومن أبطأ به عمله،

١ **معجم الشعراء**، ص ٢٦٨، فقرة ٤٩٨.
٢ **العقد الفريد**، ٢/١١٧.
٣ م. ن. ٢ /١٤٨.



لم يسرع به نسبُه[1].

– قال قسّ بن ساعدة: لأقضينّ بين العرب بقضيّة لم يقض بها أحد قبلي ولا يردّها أحد بعدي: أيّما رجل رمى رجلاً بملامة دونها كرم، فلا لؤم عليه، وأيّما رجل ادّعى كرماً دونه لؤم، فلا كرم عليه[2].

– قال قيصر لقسّ بن ساعدة: صف مقدار الأطعمة؛ فقال: الإمساك عن غاية الإكثار، والبقيا على البدن عند الشّهوة. قال: فما أفضل الحكمة؟ قال: معرفة الإنسان قدره. قال: فما أفضل العقل؟ قال: وقوف الإنسان عند علمه[3].

– قال قيصر لقس بن ساعدة: أيّ الأشربة أفضل عاقبة في البدن؟ قال: ما صفا في العين، واشتدّ في اللّسان، وطابت رائحته في الأنف من شراب الكرْم. قيل له: فما تقول في مطبوخِه؟ فقال: مرْعى ولا كالسّعدان. قيل له: فما تقول في نبيذ التّمر؟ قال: ميت أحيا فيه بعض المنعة، ولا يكاد يحيا من مات مرّة. قيل له: فما تقول في العسل؟ قال: نعم شراب الشّيخ ذي الابرِدة[4] والمعدة الفاسدة[5].

٨ – المسعودي (ت. ٣٤٥هـ/ ٩٥٦م):

– [في ذكر أهل الفترة ممّن كان بين المسيح ومحمّد صلّى الله عليه وسلّم]... منهم قُسّ بن ساعدة الإيادي، من إياد من نزار بن معدّ، وكان حكم العرب وكان مُقرّاً بالبعث؛ وهو الّذي يقول: "من عاش مات، ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت"، وقد ضربت العرب بحكمته وعلمه الأمثال. وقدم وفد إياد على النّبيّ فسألهم عنه، فقالوا "هلك"،

١ م. ن. ٢/ ١٤٨.
٢ م. ن. ٣/ ٣٥٨.
٣ م. ن. ج٨/ ١٩.
٤ الابردة: علّة من كثرة البرد والرطوبة، تفتر عن الجماع (المحقق).
٥ **العقد الفريد**، ٨/ ٤٩.



فقال: رحمه الله كأنّني أنظر إليه على جمل له أحمر وهو يقول: أيّها النّاس اجتمعوا واسمعوا وعوا: من عاش مات ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت؛ وقد ضربت العرب بحكمتِه وعلمِه[1] الأمثال، قال الأعشى:

وأحكم من قسّ وأجرى من الذّي بذي الغيل من خفّان أصبح دائراً[2]

- وقدم وفد من إياد على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم فسألهم عنه، فقالوا: "هلك"، فقال: رحمه الله كأنّي أنظر إليه بسوق عكاظ على جمل أحمر وهو يقول: أيّها النّاس اجتمعوا واسمعوا وعوا: من عاش مات ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت؛ أمّا بعد فإنّ في السّماء لخبراً، وإنّ في الأرض لعبراً: بحور تَمور ونجوم تغور وسقف مرفوع ومهاد موضوع. أقسم بالله قسماً إنّ لله دينا أرضى من دين أنتم عليه. ما بال النّاس يذهبون ولا يرجعون، أرضوا فأقاموا أم تُركوا فناموا؟ سبيل مؤتلف وعمل مختلف"، وقال أبياتاً لا أحفظها.

فقام أبو بكر الصّدّيق، فقال: أنا أحفظها يا رسول الله، فقال: هاتها، فقال:

في الذّاهبين الأوّلين ... من القرون لنا بصائر
لمّا رأيت موارداً ... للموت ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوها ... يمضي الأصاغر والأكابر
لا يرجع الماضي ولا ... يبقى من الباقين غابر
أيقنت أنّي لا محالة ... حيث صار القوم صائر

فقال رسول الله: "رحم الله قسّاً، إنّي لأرجو أن يبعثه الله أمّة وحده". قال المسعودي: ولقسّ أشعار كثيرة وحكم وأخبار تبصّر في الطّبّ والزّجر والفأل وأنواع الحكم؛ وقد ذكرنا ذلك في أخبار الزّمان وفي

---

[1] يشير المحقق إلى أنه في إحدى النسخ من المخطوط يرد "عقله" عوضاً عن "علمه".
[2] مروج الذهب، فقرة ١٣٥.



الكتاب الأوسط.[1]

- قال المسعودي: كانت العرب في جاهليّتها فرقاً منهم الموحّد المقرّ بخالقه المصدّق بالبعث والنّشور موقناً بأنّ الله يثيب المطيع ويعاقب العاصي؛ وقد تقدّم ذكرنا في هذا الكتاب وغيره من كتبنا من دعا إلى الله - عزّ وجلّ - ونبّه على آياته في الفترة كقُسّ بن ساعدة الإيادي ورئاب الشّنّي وبحيرا الرّاهب وكانا من عبد القيس[2].

- وكان من العرب من أقرّ بالخالق وأثبت حدوث العالم وأيقن بالبعث وأنكر الرّسل على عبادة الأصنام وهم الّذين حكى الله عزّ وجلّ عنهم بقوله: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾[3]، وهذا الصّنف هم الّذين حجّوا إلى الأصنام وقصدوها ونحروا لها البُدن ونسّكوا لها النّسائك وأحلّوا لها وأحرَموا.[4]

- ومنهم من أقرّ بالخالق وكذّب بالرّسل والبعث، ومال إلى قول أهل الدّهر وهم الّذين ذكر الله - عزّ وجلّ - إلحادهم وخبّر عن كفرهم بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾[5]، فردّ الله عليهم بقوله في الآية نفسها: ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[6].

- ومنهم من مال إلى اليهوديّة والنّصرانيّة، ومنهم المار على عنجهيّته الرّاكب لهجمته؛ وقد كان صنف من العرب يعبدون الملائكة ويزعمون أنّها بنات الله، فكانوا يعبدونها لتشفع بهم إلى الله وهم الّذين أخبر الله عنهم بقوله: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ﴾ وقوله: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى (١٩) وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى (٢٠) أَلَكُمُ الذَّكَرُ

---

١ مروج الذّهب، فقرة ١٣٦.
٢ م. ن. فقرة ١١٢٢.
٣ (الزمر ٣).
٤ مروج الذهب، فقرة ١١٢٣.
٥ (الجاثية ٢٤).
٦ مروج الذّهب، فقرة ١١٢٤.



وَلَهُ الْأُنْثَى (٢١) تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾[1].

٩ - مواد أبو عبيد القالي (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٦م):

[حديث قس بن ساعدة مع قيصر]. وحدّثنا أبو بكر قال حدّثنا السّكن بن سعيد بن العبّاس بن هشام عن أبيه قال: كان قسّ بن ساعدة يفد على قيصر ويزوره فقال له قيصر يوماً: ما أفضل العقل؟ قال: معرفة المرء بنفسه. قال: فما أفضل العلم؟ قال وقوف المرء عند علمه، قال فما أفضل المروءة؟ قال: استبقاء الرّجل ماء وجهه، قال: فما أفضل المال؟ قال ما قضي به الحقوق[2].

١٠ - مواد الأصفهاني (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٧م):

[ذكر خبر قُسّ بن ساعدة ونسبه وقصّته في هذا الشّعر].

هو قُس بن ساعدة بن عمرو بن عمرو، وقيل مكان عمرو: شمر بن عديّ بن مالك بن أيدعان بن النّمر بن واثلة بن الطّمثان بن زيد مناة بن يقدم بن أفصى بن دعمى بن إياد، خطيب العرب وشاعرها وحليمها وحكمها في عصره، يقال: إنّه أوّل من علا على شرف وخطب عليه، وأوّل من قال في كلامه: أمّا بعد، وأوّل من اتّكأ عند خطبته على سيف أو عصاً، وأدرك رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قبل النّبوّة ورآه بعكاظ فكان يأثر عنه كلاماً سمِعَه منه، وسُئل عنه فقال: يحشر أمّة وحده.

وقد سمعت خَبره من جهات عدّة لكنه لم يحضر في وقت كتبت هذا الخبر غيره، وهو وإن لم يكن من أقواها على مذهب أهل الحديث إسناداً فهو من أتمّها. أخبرني محمّد بن العباس اليزيدي قال: حدّثني عبد الله بن محمّد

١ (النحل ٥٧)؛ (النّجم ١٩-٢٢)؛ مروج الذهب، فقرة ١١٢٥.

٢ الأمالي، ٢/٣٧.



قال: حدّثني الحسن بن عبد الله قال: حدّثني محمّد بن السّائب عن أبي صالح عن ابن عبّاس قال: لما قدم وفد إياد على النّبي صلى الله عليه وسلّم قال: ما فعل قُسّ بن ساعدة؟ قالوا: مات يا رسول الله، قال: كأنّي أنظر إليه بسوق عكاظ على جمل له أورق، وهو يتكلّم بكلام عليه حلاوة ما أجدُني أحفظه. فقال رجل من القوم: أنا أحفظه يا رسول الله، قال: كيف سمعته يقول؟ قال: سمعته يقول: أيّها النّاس اسمعوا وعوا، من عاش مات، ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت، ليل داج وسماء ذات أبراج، بحار تزخر، ونجوم تزهر، وضوء وظلام، وبرّ وآثام، ومطعم ومشرب، وملبس ومركب، ما لي أرى النّاس يذهبون ولا يرجعون؟ أرضوا بالمقام فأقاموا، أم تركوا فناموا، وإله قُسّ بن ساعدة ما على وجه الأرض دين أفضل من دين قد أظلّكم زمانه، وأدرككم أوانه، فطوبى لمن أدركه فاتّبعه، وويل لمن خالفه، ثم أنشأ يقول:

في الذّاهبين الأوّلين ... من القرون لنا بصائِر
لما رأيت موارداً ... للموت ليس لها مصادِر
ورأيت قومي نحوها ... يمضي الأصاغر والأكابِر
أيقنت أنّي لا محالة ... حيث صار القوم صائر

قال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم:

يرحم الله قسّاً إنّي لأرجوه أن يبعث يوم القيامة أمّة وحده. فقال رجل: يا رسول الله لقد رأيت من قسٍّ عجباً. قال: وما رأيت؟ قال: بينما أنا بجبل يقال له سمْعان في يوم شديد الحرّ، إذ أنا بقُسّ بن ساعدة تحت ظل شجرة عند عين ماء، وعند سباع، كلّما زأر سبع منها على صاحبه ضربه بيده وقال: حتّى يشرب الّذي ورَد قبلك. قال: ففرقْت، فقال: لا تخف، وإذا أنا بقبرين بينهما مسجد فقلت له: ما هذان القبران اللّذان أراهما، قال: هذان قبرا أخوين كان لي فماتا، فاتّخذت بينهما مسجداً، أعبُد الله جلّ وعزّ فيه حتّى ألحق بهما، ثمّ ذكر أيّامهما فبكى، ثم أنشأ يقول:



خليليّ هبّا طالما قد رقدتما أجدّكما لا تقضيان كَراكُما
ألم تعلما أنّى بسمْعان مفردٌ وما لي فيه من حبيبٍ سواكُما
أقيم على قبريْكما لست بارحاً طوال اللّيالي أو يُجيب صداكُما
كأنّكما والموت أقرب غاية بجسمي في قبريكما قد أتاكُما
فلو جُعِلت نفس لنفس وقاية لجُدت بنفسي أن تكون فِداكم

فقال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: يرحم الله قسّاً[1].

١١ - مواد أبوهلال العسكريّ (ت ٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م):

- أوّل من خطب على العصا والرّاحلة قسّ بن ساعدة الإيادي:

وهو أوّل من أظهر التّوحيد بمكّة وما حولها مع ورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل، ولو لم يكن من فضل قسّ إلا أنّ النّبيّ صلى الله عليه وسلّم روى عنه لكفاه فخراً.

أخبرنا أبو أحمد عن أبيه، عن عسل بن ذكوان، عن يحيى بن عبد الحميد الورّاق، عن أبي معاوية عن الأعمش عن مسلم بن مسروق عن عبد الله قال: قدم وفد إياد على النّبيّ صلى الله عليه وسلّم فقال: ما فعل قسّ بن ساعدة؟ قالوا: هلك يا رسول الله. فقال: كأنّي أنظر إليه بسوق عكاظ على جمل أحمر ويقول: أيّها النّاس اسمعوا وعوا من عاش مات ومن مات فات وكلّ ما هو آت آت ليل داج ونهار ساج وسماء ذات أبراج ونجوم تزهر وبحار تزخر وجبال مُرساة وأرض مُدحاة وأنهار مُجراة، إنّ في السّماء لخبراً وإنّ في الأرض لعِبراً، ما بال النّاس يذهبون فلا يرجعون أرضُوا بالمقام فأقاموا أم تُركوا فناموا؟ يقسم قسّ بالله قسماً لا إثم فيه إنّ لله دينا هو أرضى له وأفضل من دينكم الّذي أنتم عليه. إنّكم لتأتون من الأمر منكراً ثمّ أنشد:

---

١ الأغاني، ١٩٢/١.



في الذّاهبين الأوّلين ... من القرون لنا بصائِر
لما رأيت مَوارداً للموت ... ليس لها مصادِر
ورأيت قومي نحوها ... يمضي الأكابِر والأصاغِر
لا يرجع الماضي إلى ... ولا من الباقِين غابِر
أيقنت أنّي لا محالة ... حيث صار القوم صائِر

وقال النّبي صلى الله عليه وسلّم: يعرض هذا الكلام يوم القيامة على قسّ بن ساعدة فإن كان قاله فهو من أهل الجنّة.

وهو أوّل من قال أمّا بعد. أخبرنا أبو القاسم عبد الوهّاب بن إبراهيم عن العقديّ عن بعض رجاله قال: أوصى قُسّ بن ساعدة ولده فذكر الله ثمّ قال: أمّا بعد – وهو أوّل من قالها فإنّ المعا تكفيه البقلة وترويه المرقة، ومن عيّرك شيئاً ففيه مثله، ومن ظلمك يجد من يظلمه، وإن عدلت على نفسك عدل عليك من فوقك، وإذا نهيت عن شيء فابدأ بنفسك، ولا تجمع ما لا تأكل، ولا تأكل ما لا تحتاج إليه، وإذا أخرت، فلا يكوننّ كنزك إلا فعلك، وكن عفّ العيلة، مشترك الغنى، تسد قومك، ولا تشاور مشغولاً وإن كان حازماً، ولا جائعاً وإن كان فهماً، ولا مذعوراً وإن كان ناصحاً، ولا تدع في عنقك طوقاً لا يمكنك نزعه إلا بشقّ نفسك، وإذا خاصمت فاعدل، وإذا قلت فأقصر، ولا تستودعنّ سرّك أحداً فإنّك إن فعلت ذلك لم تزل وجِلاً، وكان المستودع بالخيار إن جنى عليك كنت أوّل ذلك وإن وفى لك كان الممدوح أبداً.

– أوّل من كتب من فلان إلى فلان:

وهو أوّل من كتب من فلان إلى فلان. رأيت في بعض الكتب أنّ قُسّاً كتب على بعض من هو على نِحلة. من قسّ بن ساعدة إلى فلان بن فلان – وهو أوّل من كتب بذلك – ورأيت بعده كلاماً زدْنا في اللّفظ والوصف عليه فأخذت معناه وكسوتُه الألفاظ من عندي وزدت عليه ليحُسن.



أمّا بعد؛ فإنّك لا تفوت ربّك بنفسك فكن عند رضاه وأحذر سخطه يكفك المهم ويدرأ عنك غائبة الملم وانظر ماذا تجرح فإنّك مجزى ممّا تكدح، وكن لله يكن لك، وعليك بالصّبر فإنّه من أوكد أسباب النّصر. وإيّاك والإضاعة فإنّه لا يبقى عليها الكثير ولا يتبيّن معها القليل ولا تصحبنّ أحمق ولا فاجراً ولا بخيلاً، فالأحمق يوثّقك، والفاجر يوبقك، والبخيل يسلمك. واعلم أنّه إذا أهمَلْت نفسك لم تجد من يرْعاها فتول من إصلاحها ما لا يقدر عليه غيرك والسّلام[1].

- "أبْيَنُ من قسّ":

وهو قسّ بن ساعدة الايادي، أوّل من خطب على عصا، وأوّل من كتب من فلان إلى فلان. ومن كلامه: إنّ المعَي تكفيه البقْلة، وتُرويه المَذْقة، ومن عيَّرك شيئاً ففيه مثلَه، ومن ظلمكَ وَجَد من يظلِمه، وإن عدلْت على نفسك عدل عليك منْ فوقك، وإذا نهيت عن الشّيء فابدأ بنفسك، ولا تجمع ما لا تأكل، ولا تأكل ما لا تحتاج إليه فيؤنّبك، وإذا ما ادَّخرت فلا يكونَنّ كنزُك إلا فعلَك، وكن عفَّ العَيْلة، مشترك الغِنَى تَسُدْ قومك، ولا تشاور مشغولاً وإن كان حازماً، ولا جائعاً وإن كان فهماً، ولا مذعوراً وإن كان ناصحاً، ولا تضع في عنقِك طوقاً لا يمكنك نزْعُه، وإذا خاصمت فاعدل، وإذا قلت فاقصد، ولا تستودعنّ سرّك أحد، فإنّك إن فعلت لم تزل وجِلاً، وكان بالخيار، إن جنى عليك كنت أهلاً لذلك، وإن وفَى لك كان الممدوحَ دونَك، وأخذ جرير قوله: "وكن عفّ الفقر مشتَرَك الغِنى" فقال:

وإنّي لعفّ الفقْر مشتركُ الغِنَى   سريعٌ إذا لم أرضَ دارِي انتِقاليَا[2].

١ الأوائل، ص ٤٤، ٤٦.
٢ جمهرة الأمثال، أبْين من قُسّ.



١٢ – مواد الثعالبي (ت ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م):

– قال أبو بكر الخوارزمي:

وما كنت في تركيك إلا كتاركٍ طهوراً وراض بعده بالتيمّم

وراوي كلام يقتفي إثر باقلٍ ويترك قسّاً جانباً وابن أهتم[١]

– قال الصّاحب لابن العميد:

وهو إن جاد ذمّ حاتم طيّئ وهو إن قال قلّ قسّ إياد[٢]

– [خطباء إياد] خطباء إياد يضرب بهم المثل، وقال يوماً عبد الملك ابن مروان لجلسائه: هل تعرفون حيّاً هم أخطب النّاس، وأجود النّاس، وأشعر النّاس، وأنكح النّاس؟ فأطرقوا، فقال هم إياد، لأنّ قسّاً منهم، وكعب ابن أمامة، وأبو داوود الإيادي وابن ألغز منهم، وكلّ مثل في جنسه. فأمّا قسّ فهو ابن ساعدة، أسقف نجران وأحكم حكماء العرب، وأبلغ وأعقل من سمع منهم؛ وهو أوّل من كتب: من فلان إلى فلان؛ وأوّل من خطب متوكّئاً على عصا، وأوّل من أقرّ بالبعث، وأوّل من قال أمّا بعد؛ وبه يضرب المثل في الخطابة والبلاغة؛ قال الأعشى:

وأبلغ من قسّ وأجرأ من الّذي بذي الغيل من خفّان أصبح خادراً

وقال الحطيئة:

وأخطب من قسّ وأمضى إذا مضى من الرّيح إذ مسّ النّفوس نكالها

ومن مشهور كلامه: ما لي أرى النّاس يذهبون ولا يرجعون أرضوا بالمقام فأقاموا، أم تركوا فناموا.

ومن سائر شعره: في الذاهبين الأوّلين من القرون لنا بصائر

---

١ ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ص ٦٠.

٢ ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ص ٩٨.



لما رأيت موارداً للمو ت ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوها يمضي الأكابر والأصاغر
أيقنت أنّي لا محا لة حيث صار القوم صائر

ويروى أنّ النّبيّ صلى الله عليه وسلّم ذكر قسّاً فقال: يحشر أمّة وحده[1].

١٣ - مواد البيهقي (ت ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م):

أخبرنا أبو سعد: سعيد بن محمد بن أحمد الشّعيثي، رحمه الله قال: حدّثنا أبو عمرو بن أبي طاهر المحمّدأباذي، لفظاً، قال حدّثنا أبو لبابة: محمّد بن المهدي الأبيوَرْدي، قال: حدّثنا أبي: قال: حدّثنا سعيد بن هُبَيرة، قال: حدّثنا معتمر بن سليمان، عن أبيه، عن أنس بن مالك، قال:

قدم وفد إياد على النبيّ، صلّى الله عليه وسلّم، فقال النبيّ، صلّى الله عليه وسلّم: "ما فعل قُسّ بن ساعدة الإيادي؟" قالوا: هلك. قال: "أما إنّي سمعت منه كلاماً ما أرى أنّي أحفظه". فقال: بعض القوم: نحن نحفظه يا رسول الله، فقال: هاتوا. قال: فقال قائلهم: إنّه وقف بسوق عكاظ، فقال: يا أيها النّاس، استمعوا واسمعوا وعوا، كلّ من عاش مات، وكلّ من مات فات، وكلّ ما هو آت آت، ليل داج وسماء ذات أبراج، ونجوم تزهر، وبحار تزخر، وجبال مرساة، وأنهار مجراة. إنّ في السماء لخَبَرًا، وإن في الأرض لعِبَراً، أرى الناس يمرُّون (ويرد يمُوتون) ولا يرجعون، أرَضُوا بالمقام فأقاموا؟ أم تركوا فناموا؟ ثمّ أنشأ يقول:

في الذّاهبين الأوّلين من القــرُون لنا بصائِر لما رأيت مَوارِداً للموت ليس لها مصادِر
ورأيت قومي نحوها يمضِي الأكابِر والأصاغِر أيقنتُ أنّي لا محالةَ حيث صار القوم صائِر

---

١ المصدر السابق، ص ١٢٢.



وحدّثنا أبو محمّد: عبد الله بن يوسف بن أحمد الأصبهاني، إملاءً، قال: أخبرنا أبو بكر: أحمد بن سعيد بن فرضخ الإخْميمي، بمكة، قال: حدّثنا القاسم بن عبد الله بن مهدي، قال: حدّثنا أبو عبيد الله: سعيد ابن عبد الرحمن المخزومي، قال: حدّثنا سفيان بن عيينة، عن أبي حمزة الثُّمالي، عن سعيد بن جُبير، عن عبد الله بن عبّاس، قال:

قدم وفد بني إياد على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فسألهم عن قُسّ بن ساعدة الإيادي، فقالوا: هلك يا رسول الله. فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: لقد شهِدته في الموسم بعكاظ وهو على جمل له أحمر – أو على ناقة حمراء – وهو ينادي في النّاس: أيّها الناس، اجتمعوا واسمعوا وعُوا، واتّعظوا تنْتفعوا: من عاش مات، ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت. أمّا بعد، فإن في السماء لخبراً، وإن في الأرض لعبراً: نجوم تغُور، ولا تغُور (ويرد أحياناً لا تفور)، وبحار تفُور، ولا تفُور (ويرد أحياناً لا تغور)، وسقف مرفوع، ومهاد موضوع، وأنهار منبوع. أَقسَم قُسّ قسماً بالله لا كذباً ولا إثماً: ليتبعنّ الأمر سخْطاً، ولئن كان في بعضه رضاً إن في بعضه لسَخطاً. وما هذا باللّعب، وإن من وراء هذا لَلْعجب. أَقسم قُسّ قسماً بالله لا كذباً ولا آثماً: إن لله دينا هو أرضى من دين نحن عليه. ما بال الناس يذهبون ولا يرجعون؟ أرضوا فأقاموا؟ أم تُركوا فناموا؟

قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "ثمّ أنشد قُسّ بن ساعدة أبياتاً من الشّعر لم أحفظها عنه". فقام أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه، فقال: أنا حضرت ذلك المقام، وحفظت تلك المقالة. فقال له رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "ما هي؟"، فقال أبو بكر:

في الذّاهبين الأوّلين من القرُون لنا بصائر   لما رأيت موارِداً للموت ليس لها مصادِر
ورأيت قومي نحوها يمضي الأكابِر والأصاغِر   لا يرجع الماضي إلى ولا من الباقين غابِر
أيقنت أنّي لا محالة حيث صار القوم صائر

ثمّ أقبل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، على وفد إياد، فقال: هل وجدت لقسّ بن ساعدة وصيّة؟ فقالوا: نعم، وجدْنا (ويرد وجدُوا) له صحيفة



تحت رأسه مكتوب فيها:

يا ناعي الموت والأموات في جَدثٍ عليهم من بقايا ثوبهم خِرقُ
دعهُم فإنّ لهم يوماً يصاحُ بهم كما ينبَّهُ من نوماته الصَّعِق
منهم عُراة وموتى في ثيابهُم منها الجديدُ ومنها الأورق الخَلِقُ.

فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: والذي بعثني بالحقّ لقد آمن (يرد أحياناً لقد أقرّ) قُسّ بن ساعدة بالبعث.

وأخبرنا أبو سعد: أحمد بن محمّد المالينيّ، قال: أخبرنا أبو أحمد ابن عديّ الحافظ، قال: حدّثنا أحمد بن محمّد بن منصور الحاسب، قال: حدّثنا محمّد بن حسّان، السّمتي، قال: حدّثنا محمّد بن الحجّاج اللّخمي، عن مجالد، عن الشعبي، عن ابن عبّاس، قال:

قدم وفد عبد القيس على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فذكر الحديث بنحو من معناه، لكنه قال في الحديث: ثمّ قال أيكم يروي شعره؟ فأنشدوه. لم يذكر أبا بكر الصدّيق رضي الله عنه ولم يذكر الوصيّة.

وهذا يتفرّد به محمّد بن الحجّاج اللّخمي، عن مُجالِد، ومحمّد بن الحجّاج متروك. ورُوي من وجه آخر عن ابن عبّاس بزيادات كثيرة.

حدّثنا أبو عبد الرحمن: محمّد بن الحسين بن محمّد بن موسى السّلمي، رحمه الله، قال: حدّثنا أبو العبّاس: الوليد بن سعيد بن حاتم بن عيسى الفُسطاطي، بمكّة، من حفظه - وزعم أنّ له خمساً وتسعين سنة في ذي الحجّة سنة ستّ وستّين وثلاثمئة - على باب إبراهيم عليه السلام، قال: أخبرنا محمّد بن عيسى بن محمّد الأخباري، قال: أخبرنا أبي عيسى بن محمّد بن سعيد القرشي، قال: حدّثنا علي بن سليمان، عن سليمان بن علي، عن علي بن عبد الله بن عبّاس، عن عبد الله بن عبّاس، قال: قدم الجارود بن عبد الله - وكان سيّداً في قومه، مطاعاً عظيماً في عشيرته: مطاع الأمر رفيع القدر، عظيم الخطر، ظاهر الأدب، شامخ الحُسن بديع الجمال، حسن الفِعال، ذا منْعة ومال - في وفد عبد القيس من ذوي الأخطار والأقدار، والفَضل والإحسان، والفصاحة والبرهان،



كلّ رجل منهم كالنخْلة السَّحوق، على ناقة كالفحل الفَنِيق قد جَنُبوا الجياد، وأعدّوا للجلاد، مجدّين في سيرهم، حازمين في أمرهم، يسيرون ذميلاً، ويقطعون ميلاً فميلاً، حتى أناخوا عند مسجد النبيّ صلّى الله عليه وسلّم. فأقبل الجارود على قومه والمشايخ من بني عمّه، فقال: يا قوم، هذا محمّد الأغر، سيد العرب، وخير ولد عبد المطلب، فإذا دخلتم عليه، ووقفتم بين يديه، فأحسنوا عليه السلام وأَقلّوا الكلام، فقالوا بأجمعهم: أيها الملك الهُمام والأسد الضِّرغام، لن نتكلّم إذا حضرت ولن نتجاوز إذا أَمرت، فقل ما شئت فإنا سامعون، واعمل ما شئت فإنا تابعون. فنهض الجارود في كلّ كميٍّ صنديد، قد دوَّموا العمائم وتردّوا بالصمائم، يجرّون أسيافهم ويسحبون أذيالهم، يتناشدون الأشعار، ويتذاكرون مناقب الأخبار، لا يتكلّمون طويلاً، ولا يسكتون عيًّا: إن أمرتهم ائتمروا، وإن زجتهم ازدجروا، كأنّهم أُسْد غِيل يقدُمها ذو لبوة مهول، حتّى مثلوا بين يدي النبي صلّى الله عليه وسلّم. فلمّا دخل القوم المسجد، وأبصرهم أهل المشهد، دَلف الجارود أمام النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وحسر لثامه وأحسن سلامه، ثم أنشأ يقول:

يـا نبـيّ الهـدى أتتـك رجـالٌ	قـطـعـت فَـدْفَـداً وآلا فـآلا
وطوت نحـوك الصّحاصِح طُرّاً	لا تخال الـكَـلالَ فيك كلالاً
كل دهمـاءَ يقصُـر الطّرفُ عنها	أرقـلَـتْـهـا قـلاصُـنـا إرْقـالاً
وطوتهـا الجيـاد تجمـح فيـها	بـكـمَـاة كـأنـجُـم تَـتَـلالا
تبتغـي دفـع بأس يـوم عبُوسٍ	أوجـل القَلـب ذِكـرُه ثـم هالا

فلمّا سمع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ذلك، فرح فرحاً شديداً، وقرّبه وأدناه، ورفع مجلسه وحباه، وأكرمه، وقال: يا جارود، لقد تأخّر بك وبقومك الموعدُ وطال بك الأمد. قال: والله يا رسول الله، لقد أخطأ من أخطأك قصدَه، وعدم رشده، وتلك وأَيْم والله أكبر خيبة، وأعظم حَوْبّة، والرّائد لا يكذب أهله، ولا يغشّ نفسه. لقد جئت بالحقّ، ونطقت بالصّدق، والذي بعثك بالحق نبيّاً واختارك للمؤمنين وليّاً، لقد وجدت



وصفك في **الإنجيل**، ولقد بشّر بك ابن البتول، وطوّل التّحيّة لك والشّكْر لمن أكرمك وأرسلك، لا أثر بعد عيْن، ولا شكّ بعد يقين. مُدّ يدك، فأنا أشهد أن لا إله إلا الله، وأنّك محمّد رسول الله.

قال: فآمن الجارود، وآمن من قومه كلّ سيّد، وسرّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، بهم سروراً، وابتهج حبوراً، وقال: يا جارود، هل في جماعة وفد بني عبد القيس من يعرف لنا قسّاً؟ قال: كلّنا نعرفه يا رسول الله، وأنا من بين قومي كنت أقفو أثره وأطلب خبَره: كان قس سبطاً من أسباط العرب، صحيح النّسب، فصيحاً إذا خطب، ذاً شيْبَة حسنة. عمّر سبعمئة سنة، يتقفّز القفار، لا تكنّه دار، ولا يُقِرّه قرار، يتحسّى في تَقَفّزِه بيْض النّعام، ويأْنَس بالوحوش والهوام، يلبس المُسوح ويتبع السيّاح على منهاج المسيح، لا يفتر من الرّهبانية، مقرّ لله بالوحدانيّة، تُضرب بحكمته الأمثال، وتُكشف به الأهوال، وتتبعه الأبدال. أدرك رأس الحواريّين سمعان. فهو أوّل من تألّه من العرب وأعبد من تعبّد في الحُقب، وأيقن بالبعث والحساب وحذّر سوء المنقلب والمآب، ووعظ بذكر الموت، وأمر بالعمل قبل الفوْت. الحسنُ الألفاظ، الخاطب بسوق عُكاظ، العالم بشرق وغرب، ويابس ورطب، وأجاج وعذب، كأنّي أنظر إليه، والعرب بين يديه، يُقسم بالربّ الذي هو له ليبلغنّ الكتاب أجله، وليوفينّ كل عامل عمله. ثمّ أنشأ يقول:

هاج للقلب من جَواه ادّكار ... ولـيالِ خلالهنّ نهارُ
ونجوم يحثّها قمر الليل ... وشمس في كلّ يوم تُدار
ضوؤها يطمس العيون وِرعادٌ ... شدشدُ في الخافقين مُطار
وغلامٌ وأشمطُ ورضيعٌ ... كلّهم في الترابِ يوماً يُزار
وقصور مشيّدة حوَت الخيرَ ... وأخرى خَلَتْ فَهُنّ قِفارُ
وكثير ممّا يقصّر عنه ... جَوْسَةُ النّاظر الذي لا يحَارُ
والذي قد ذكرت دلَّ على ... الله نفوساً لها هُدًى واعتبار

فقال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: على رِسلك يا جارود، فلست أنساه بسوق عكاظ على جمل له أورق، وهو يتكلّم بكلام مونق، ما أظنّ أنّي



أحفظه، فهل منكم يا معشر المهاجرين والأنصار من يحفظ لنا منه شيئاً؟ فوثب أبو بكر قائماً، وقال: يا رسول الله، إنّي أحفظه، وكنت حاضراً ذلك اليوم بسوق عكاظ حين خطب فأطنَب، ورغَّب ورهَّب، وحذَّر وأنذَر، فقال في خطبته: أيّها الناس، اسمعوا وعُوا، فإذا وعيتم فانتفعوا: إنّه من عاش مات، ومن مات فات، وكلّ ما هو آتٍ آت، مطر ونبات، وأرزاق وأقوات، وآباء وأمّهات، وأحياء وأموات، جميعٌ وأشتات، وآيات بعدها آيات. إنّ في السّماء لخبراً، وإن في الأرض لعبراً، ليل داج وسماء ذات أبراج، وأرض ذات رتاج وبحار ذات أمواج. ما لي أرى النّاس يذهبون فلا يرجعون؟ أرضوا بالمقام فأقاموا؟ أم تركوا فناموا؟ أقسم قُسّ قسماً حقّاً، لا حانثاً فيه ولا آثماً: إنّ الله تعالى دينا هو أحَبّ إليه من دينكم الذي أنتم عليه، ونبيّاً قد حان حينُه، وأظلّكم أوانه، وأدرككم إبّانه، فطوبى لمن آمن به فهداه، وويل لمن خالفه وعصاه.

ثم قال: تبّاً لأرباب الغفلة من الأمم الخالية، والقرون الماضية، يا معشر إياد، أين الآباء والأجداد؟ وأين المريض والعوّاد؟ وأين الفراعنة الشّداد؟ وأين من بني وشيّد؟ وزخْرَف ونجّد؟ وغرّه المال والولد؟ أين من بغى وطغى، وجمع فأوعى، وقال: أنا ربّكم الأعلى؟ ألم يكونوا أكثر منكم أموالاً، وأبعد منكم آمالاً، وأطول منكم آجالاً؟ طحنَهم الثّرى بكلكله، ومزّقهم بتطاوله، فتلك عظامهم بالية، وبيوتهم خالية، عمّرتها الذّئاب العاوية، كلّا، بل هو الله الواحد المعبود، ليس بوالد ولا مولود، ثمّ أنشأ يقول:

في الذاهبِين الأوّلين ... من القرون لنا بصائرْ
لما رأيت موارداً للموتِ ... ليس لها مصادرْ
ورأيت قومي نحوها ... يمضي الأصاغِر والأكبِرْ
لا يرجع الماضي إليّ ... ولا من الباقين غابرْ
أيقنت أنّي لا محالةَ ... حيث صارَ القومُ صائِرْ

قال: ثمّ جلس. فقام رجل من الأنصار بعدَه كأنّه قطعة جبل، ذو هامة عظيمة، وقامة جسيمة، ثمّ دوّم عمامته، وأرخى ذُؤابته، منيف أنوف



أحدق أجشّ الصوت، فقال: يا سيّد المرسلين، وصفوة ربّ العالمين، لقد رأيت من قسّ عجباً، وشهدت منه مَرْغَبًاً. فقال: وما الذي رأيته منه وحفظته عنه؟ فقال: خرجت في الجاهلية أطلب بعيراً لي شرَد منيّ كنت أَقفُو أَثَره وأطلب خبره، في نَتائِف حَقائِف، ذات دَعادِعَ وزَعازِع، ليس بها للركب مَقيل، ولا لغير الجِنّ سبيل، وإذا أنا بمَوْئِلٍ مَهُول في طَرْد عظيم ليس به إلا البُوم. وأدركني اللّيل فولجته مذعوراً لا آمن فيه حتفي، ولا أركن إلى غير سيفي. فبتّ بلَيْل طويل، كأنّه بلَيْل موصول، أَرقَب الكوكب، وأرمُق الغيهب، حتّى إذا اللّيل عسْعس، وكاد الصبح أن يتنفَّس، هتف بي هاتف يقول:

يا أيّهــا الراقد في الليــل الأَحَمْ	قــد بعــث الله نبيّــاً فــي الحرم
مــن هاشم أهل الوفــاء والكرم	يجلو دُجُنات الدّياجيّ والبُهَم

قال فأدرت طرفي فما رأيت له شخصاً ولا سمعتُ له فحصاً، فأنشأت أقول:

يا أيّها الهاتف في داجي الظّلم	أهلاً وسهــلاً بك من طيف أَلَم
بيّــن هداك الله فــي لحن الكَلِم	مــاذا الــذي تدعــو إليــه يُغتنَم

قال: فإذا أنا بنَحْنَحَة، وقائل يقول: ظهر النور، وبطل الزّور وبعث الله محمّداً صلّى الله عليه وسلّم بالحبور، صاحب النّجيب الأحمر، والتّاج والمغْفَر، ذو الوجه الأزهر، والحاجب الأقمر، والطّرف الأحور، صاحب قول شهادة: أن لا إله إلا الله، فذلك محمّد المبعوث إلى الأسود والأبيض، أهل المدَرِ والوبر. ثمّ أنشأ يقول:

الحمد لله الذي لم يخلق الخلق عبث	لم يُخلنا حيناً سُدى من بعد عيسى واكترثْ
أرسَل فينــا أحمــداً خير نبيّ قد بُعِــث	صلّى عليه الله ما حجّ له ركب وحثّ

قال: فذهلت عن البعير واكتنفني السّرور، ولاح الصّباح، واتسع الإيضاح، فرتكت المَوْراء، وأخذت الجبل، فإذا أنا بالفَنيق يستنشق



النّوق، فملكت خطَامَه، وعلوتُ سنامه، فمَرَج طاعة وهَزَزْتُه ساعة، حتّى إذا لغِب وذَلّ منه ما صعُب، وحميت الوسادة، وبردت المَزادة، فإذا الزّادُ قد هشّ له الفؤاد، تركته فترك، وأذنْتُ له فبرك، في روضة خَضِرة نَضِرَة عَطِرة، ذاً حَوذَان وقُرْبان وعُنْقُرَان وعَبَيْثُران، وجُلّى وأقّاح وجَثْجَاث وبرار، وشقائق ونهار كأنّما قد بات الجوّ بها مطيراً، وباركها المُزْنُ بكوراً، فخِلالُها شجر، وقرارُها نهر، فجعل يرتع أباً، وأصيدُ ضبّاً، حتّى إذا أكلت وأكل، ونهلتُ ونهلْ، وعللتُ وعلّ، حَلَلْتُ عِقاله، وعلوتُ جُلاله، وأوسعت مجاله، فاغتنم الحملة ومرّ كالنّبلة، يسبق الرّيح، ويقطع عرض الفسيح، حتّى أشرف بي على واد وشجَر، من شجر عاد مورِقَة مونقة، قد تهدّل أغصانها كأنّما بريرُها حبّ فُلفُلٍ، فدنوت فإذا أنا بقُسّ بن ساعدة في ظلّ شجرة بيده قضيب من أراكِ ينكت الأرض وهو يترنّم بشعر، وهو:

ياناعي الموت والأموات في جَدث ... عليهم من بقايا ثوبهم خِرقُ
دَعْهُم فإنّ لهم يوماً يصاحُ بهمً ... فهُم إذا أُنبِهوا من نومهم فرِقُوا
حتّى يعودوا بحال غير حالِهُمُ ... خلْقاً جديداً كما من قبله خُلقوا
منهم عُراة وموتى في ثيابهُم ... منها الجديدُ ومنها المنهَجُ الخَلِقُ

قال: فدنوت منه فسلّمت عليه فردّ السّلام، وإذا بعين خرّارة، في أرض خوّارة، ومسجد بين قبرين، وأسدين عظيمين يَلُوذان به، ويتحمّسان بأثوابه، وإذا أحدهما يسبق صاحبه إلى الماء فتبعه الآخر وطلب الماء، فضربه بالقضيب الذي في يده، وقال: ارجع، ثكلتك أمّك، حتّى يشرب الذي ورَدَ قبلك، فرجع ثم ورد بعده. فقلت له: ما هذا القبران؟ فقال: هذان قبرا أخوين لي كانا يعبدان الله تعالى معي في هذا المكان، لا يُشرِكان بالله شيئاً، فأدركَهُما الموت فقبرتهما، وها أنا بين قبرَيْهما، حتّى ألحق بهما، ثم نظر إليهما، فتَغرْغَرَت عيناه بالدموع، فانكب عليهما وجعل يقول:



خليليّ هبّا طالما قد رقدُتما	أجدَّكما لا تقضيان كَرَاكُما
ألـم تريا أنّـي بسمعان مفردٌ	وما لـيَ فيها من خليـلٍ سواكُما
مقيم على قبريكما لست بارحاً	طوال اللّيالي أو يُجيبَ صَدَاكُما
أبكيكما طول الحياة وما الذي	يردّ علـى ذي عولـة إنْ بكاكما
أَمِن طول نوم لا تجيبان داعياً	كأنّ الذي يسقي العُقار سقَاكُما
كأنّكما والموتَ أقرب غاية	بروحـي في قبريكما قـد أتاكما
فلـو جُعِلـت نَفْسٌ لنفسٍ وقايةً	لجُدت بنفسي أن تكون فِداكما

فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: رحم الله قُسّاً، إنّي لأرجو أن يبعثه الله يوم القيامة أمّة وحده.

وقد روي من وجه آخر، عن الحسن البصري، منقطعاً، وروي مختصراً من حديث سعد بن أبي وقّاص، وأبي هريرة. وإذا روي حديث من أوجه وإن كان بعضها ضعيفاً، دلّ على أنّ للحديث أصلاً والله أعلم[1].

١٤ – مواد ابن حمدون (ت ٥٦٢هـ/ ١١٦٦م):

قال الأثرم حجّ وفاء بن زهير المازني في الجاهلية، فرأى في منامه كأنّه حائض، فغمّه ذلك، وقص رؤياه على قس بن ساعدة الإيادي، فقال له: أغَدرت بمن أعطيته ذماماً؟ قال: لا. قال: فهل غدر أحدٌ من أهلِك بجار لك؟ قال لا علم لي؛ وقدم على أهله فوجد أخاه قد غدر بجار له فقتله، فانتضى سيفه، وناشده أخوه الله والرّحم، وخرجت أمّه كاشفة شعرها قد أظهرت ثدييها تناشده الله في قتل أخيه، فقال لها: علام سمّيتِني وفاءً إذا كُنت أريد أن أغدِر؟ ثمّ ضرب أخاه بسيفه حتّى قتله، وقال:

---

١ دلائل النّبوّة، ٢/ ١٠١–١١٣.



يناشدني قيس قرابة بيننا ... وسيفي بكفّي وهو منجردٌ يسعى
غدرت وما بيني وبينك ذمّة ... تجيرك من سيفي ولا رحِمٌ تُرعى
سأرحضُ عنّي ما فعلت بضربة ... عقيم البديّ لا تكرّ ولا تُثنى

- خطبة قس بن ساعدة الإيادي:
أيّها الناس اجتمعوا وعُوا: إنّه من عاش مات، ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت، أقسم قسّ بالله قسماً لا كذب ولا إثم: إنّ في السّماء لخبراً، وإنّ في الأرض لعبراً، سقْف مرفُوع، ومهاد موضوع، وبحرٌ مسجور، ونجوم تسير ولا تغور. ما لي أرى الناس يذهبون ولا يرجعون؟ أرضوا بالمقام فأقاموا أم تُركوا فناموا؟ أُقسم بالله قسماً: إنّ لله دينا هو أرضى من دينٍ نحن عليه؛ وأراكم تفرّقتم بآلهة شتّى، وإن كان الله رب هذه الآلهةً، إنّه يجب أن يُعبد وحده، كلا إنّه الله الواحد الصّمدُ، ليس بمولود ولا والد، أعاد وأبدى، وإليه المعادُ غداً. وقال:

في الذّاهبين الأوّلين ... ن من القرون لنا بصائر
أمّا رأيت موارداً ... للموت ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوها ... يمضي الأصاغر والأكابر
لا يرجع الماضي إليّ ... ولا من الباقين غابر
أيقنْت أنّي لا محا ... لة حيث صار القوم صائر[1]

١٥ - مواد ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م):

- [ذكر الحوادث في سنة خمس عشرة من مولده]. وفي هذه السنة: قامت سوق عكاظ، وهي سوق كانوا يبيعون فيها ويشترون.
وقد روي أن قس ين ساعدة الإيادي كان يقف بسوق عكاظ ويعظ

١ التذكرة الحمدونية، ٦/٢٥٢.



الناس، وكان خطيباً شاعراً حكيماً. ويقال: إنه أوّل من علا على شرف وخطب عليه، وأوّل من قال في كلامه "أمّا بعد"، وأوّل من اتّكأ على سيف أو عصاً، ورآه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بعكاظ.

وقد روينا حديثه من طرق، ولكن ليس فيها ما يثبت.

فمنها: ما روى أبو صالح عن ابن عبّاس قال: لما قدم وفد إياد على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: "ما فعل قُسّ بن ساعدة؟"، قالوا: مات. قال: "كأنّي انظر إليه بسوق عكاظ على جمل أورق، وهو يتكلّم بكلام له حلاوة، ما أجدني أحفظه". فقال رجل من القوم: أنا أحفظه، سمعته يقول: أيها النّاس، احفظوا وعوا: من عاش مات، ومن مات فات، وكل ما هو آت، ليل داج وسماء ذات أبراج، وبحار تزخر، ونجوم تزهر، وضوء وظلام، وبرّ وآثام، ومطعم وملبس، ومشرب ومركب، ما لي أرى النّاس يذهبون فلا يرجعون، أرضوا بالمقام فأقاموا أم تركوا فناموا، وإله قُسّ ما على وجه الأرض دين أفضل من دين قد أظلّكم زمانه، وأدرككم أوانه، فطوبى لمن أدركه واتّبعه، وويل لمن خالفه، ثم إنّه أنشأ وجعل يقول:

في الذّاهبين الأوّلين ... من القرون لنا بصائر
لما رأيت موارداً ... للموت ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوها ... يمضي الأكابر والأصاغر
لا يرجع الماضي إليك ... ولا الباقين غابر
سكنوا البيوت فرطنوا ... إنّ البيوت هي المقابر

فقال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "يرحم الله قُسّاً، إنّي لأرجو أن يبعثه الله يوم القيامة أمّة وحده".

فقال رجل: يا رسول الله، لقد رأيت من قُسّ عجباً قال: "ما رأيت؟"، قال: بينا أنا بجبل يقال له سمْعان في يوم شديد الحرّ، إذا أنا بقُسّ تحت ظل شجرة عندها عين ماء وحوله سباع، كلّما زأر سبع منها على صاحبه



ضربه بيده وقال: كف حتّى يشرب الذي ورد قبلك ففرِقْت، فقال: لا تخَف، وإذا بقبرين بينهما مسجد، فقلت له: ما هذان القبران؟ فقال: هذان قبرا أخوين كانا لي، فاتخذت بينهما مسجد أعبد الله فيه حتّى ألْحَق بهما، ثم ذكر أيامهما، ثم أنشأ يقول:

أرى النّوم بين الجلد والعظم منكماً | كأنّ الذي يسقي العقار سقاكما
ألم تريا أنّي بسمعان مفرد | وما لي فيه من خليل سواكما
أقم على قبريكما لست بارحا | طوال اللّيالي أو يجيب صداكما
كأنّكما والموت أقرب غاية | بجسمي في قبريكما قد أتاكما
فلو جعلت نفس لنفس وقاية | لجدت بنفسي أن أكون فداكما

فقال النبي صلّى الله عليه وسلّم: "رحم الله قسّاً".

وقد روي أنّ هذه الأبيات لعيسى بن قدامة الأسدي، وأنه كان له نديمان فماتا، فكان يجلس عند القبرين وهما براونْد في موضع يقال له: خزاق، ونصب على القبرين حتى قضى وطَره، ثم انصرف ونشد هذه الأبيات وفيها زيادة...[1]

١٦ – مواد الرّازي (ت ٦٠٤هـ/ ١٢٠٧م):

[تفسير سورة النّساء، ١٣٦] فلأجل هذا الإشكال ذكروا وجوهاً أحدُها وهو قول ابن عبّاس، المراد الذين آمنوا قبل مبعث محمّد وعيسى عليهما السلام، مع البراءة من أباطيل اليهود والنّصارى مثل: قُسّ بن ساعدة، بحيرى الراهب وحبيب النّجار وزيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل وسلمان الفارسي وابن ذرّ الغفاري ووفد النّجاشي.[2]

---

١ المنتظم، ٢/٥١٨–٥٢٠.

٢ مفاتيح الغيب، ٣/ ٥٣٤.



١٧ - مواد ابن سعيد الأندلسي (ت ٦٨٥هـ/ ١٢٨٩م):

قُسّ بن ساعدة الإيادي كان قد لزم العبادة في كعبة نجران، فقيل له: قسّ نجران. وقد لخّصت ترجمته من واجب الأدب والكمائم ونشر الدّرّ والبيان للجاحظ: هو أوّل من اتكأ على عصا، وهو أوّل من كتب: من فلان إلى فلان، وأوّل من قال: أمّا بعد.

ولمّا وفد وفدُ عبد القيس على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: أيّكم يعرف قُسّ بن ساعدة؟ قالوا: كلّنا يعرفه يا رسول الله؛ قال: لست أنساه بعكاظ على جمل أحمر وهو يقول: أيّها النّاس، اجتمعوا اسمعوا وعوا. من عاش مات، ومن مات فات. إنّ في الأرض لعبراً، وإنّ في السماء لخبراً، آيات محكمات: مطر ونبات، وآباء وأمّهات، وذاهب وآت، ونجوم تمور[١]، وبحر لا يغور، وسقف مرفوع، ومهاد موضوع، ليل داج وسماء ذات أبراج. ما لي أرى النّاس يذهبون ولا يرجعون؟ أرضوا فأقاموا، أم حبسوا فناموا. يا معشر إياد، أين ثمود وعاد؟ أين الظّلم الّذي لم يُنكر؟ أين العرف[٢] (المعروف) الّذي لم يُشكر؟ يقسم بالله قُسّ أنّ لله دين خير من دينكم هذا. ثمّ أنشد:

في الذّاهبين الأوّلين ... من القرون لنا بصائر
لما رأيت موارداً ... للموت ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوها ... تمضي الأكابر والأصاغر
لا يرجع الماضي ولا ... يبقى من الباقين غابر
أيقنت أنّي لا محالة ... حيث صار القوم صائر

فقال رجل: لقد رأيت منه عجباً: انتَحَيْت وادياً فإذا أنا بعين خرّارة وروضة مرهامة[٣]، وشجرة عادية[٤]، وإذا به قاعد إلى أصل الشّجرة وبيده قضيب وقد ورَد على العين سباع كثيرة، فكلّما ورد سبع وأقام ضربه وقال: تنحّ حتّى يشرب صاحبك.

---

١ تتحرّك.
٢ العرف: المعروف، خلاف النّكر (المحقق).
٣ الرّوضة المرهومة، الّتي أصابتها الرّهمة: المطر الخفيف الدّائم (المحقق).
٤ يكتب المحقق: نسبة إلى عاد، أي قديمة (المحقق).



فلمّا رأيت ذلك ذعرت، فالتفت إلي وقال: لا تخف، فالتفتّ فإذا بقبرين بينهما مسجد، فقلت: ما هذان القبران؟ قال: هنا قبرا أخوين كانا لي، وكنا نعبد الله في هذا الموضع، فمَرّا وبقيت، وأنا أعبد الله بينهما حتّى ألحق بهما. فقلت له: أفلا تلحق بقومك فتكون في خيرهم؟ فقال: ثكلتك أمّك أما تعلم أنّ ولد إسماعيل تركَتْ دين أبيها، واتّبعتْ الأضداد، وعظّمت الأنداد؟ ثمّ أقبل على القبرين فقال:

خليليّ هبّا طالما قد رقدتما ... أجدّكما ما تقضيان كراكما
ألـم تعلما أنّـي بسمعان مفرد ... وما لي فيه من حبيب سواكما
أُقيم على قبريْكما لست بارحاً ... طوال اللّيالي أو يُجيب صداكُما
كأنّكما والموت أقرب غاية ... بجسمي من قبريكما قد أتاكُما
فلو جُعلت نفسٌ لنفس وقاية ... لجدت بنفسي أن تكون فِداكُما

قال البيهقي: وقبره مشهور بجبل سمعان من جهة حلب. وفي قطب السّرور أنّ القيصر قال له: أيّ الأشربة أفضل؟ فقال: ما صفا في العين. ولذّ في الذّوق، وطاب في النّفس – شراب الخمر. قال: فما تقول في مطبوخه؟ قال: مرعى ولا كالسّعدان[1] قال: فما تقول في نبيذ العسل؟ قال: نِعم شراب الشّيخ للأبردة والمعِدة الفاسِدة، قال: فما تقول في نبيذ التّمر؟ فقال: أوساخ تدعو إليها ضرورات تُذمّ في الأبدان؛ قال: فما الّذي يُذهب الهموم عند الشّراب؟ قال: جوهر فيه لا تناله عقول العباد؛ قال: فما أصلح لوقت الشّرب؟ قال: الأصيل؛ قال: فمن أيّ شيء يكون الخُمار؟ قال: من ضعف قوّة الجوارح من بثّ ما يصعد إلى الدماغ من البخار حتّى يغشيه الهواء قليلاً قليلاً؛ قل: فالصِّرْف خير أم الممزوج؟ قال: الصّرف سلطان جائر، والممزوج سلطان عادل؛ قال: أتشربه أنت؟ قال: نعم، ولا أبلغ ما يغيّر عقلي؛ قال: ولـِمَ؟ أخبّئه لسؤال مثلك[2].

---

١ نبات سهليّ ذو شوك (المحقق).
٢ نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب، ٦٦٨-٦٧٢.



١٨ - مواد النويري (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م):

أخطب من قُسّ: وهو قُسّ بن ساعدة بن حذافة بن زهير بن إياد بن نزار. وكان من حكماء العرب وهو أوّل من كتب من فلان إلى فلان وأوّل من أقرّ بالبعث من غير علْم، وأوّل من قال: البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر. وقيل أنه عمّر مئة وثمانين سنة.

رُوي عن ابن عبّاس أنّه قال: وفَد وفْدُ بكر بن وائل على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فلمّا فرغ من حوائجهم، قال: أفيكم من يعرف قُسّ بن ساعدة الإيادي، فقالوا: كلّنا نعرفه. قال ما فعل، قالوا: هلَك. فقال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم كأنّني به على جمل أحمر بعكاظ قائماً يقول: أيها الناس اجتمعوا واسمعوا وعوا، كل من عاش مات، وكلّ من مات فات، وكلّ ما هو آت آت. إنّ في السّماء لخبراً وإنّ في الأرض لعِبَراً: مهاد موضوع، وسقف مرفوع، وبحار تموج وتجارة لا تبور، وليل داج وسماءٌ ذات أبراج. أقسم قُسّ قسماً حقّاً: إن كان في الأرض رضاً ليكونّن بعده سُخط، وإنّ لله عزّ وجلّ دينا هو أحبّ إليه من دينكم الذي أنتم عليه. ما لي أرى الناس يذهبون فلا يرجعون؟ أرضوا بالمقام فأقاموا أم تركوا فناموا. ثمّ أنشد أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه شعراً حفِظه له:

في الذّاهبين الأوّلين ... من القرون لنا بصائر
لما رأيتُ موارداً ... للموت ليس لها مَصادِر
ورأيت قومي نحوها ... تسعى الأصاغر والأكابِر
لا يرجع الماضي إليّ ... ولا من الباقين غابر
أيقنت أنّي لا محالةَ ... حيثُ صارَ القوم صائِر[1]

- قال قُسّ بن ساعدة الإيادي لابنه: لا تشاور مشغولاً وإن كان حازماً، ولا جائعاً وإن كان فهماً، ولا مذعوراً وإن كان ناصحاً، ولا مهموماً وإن

١ نهاية الأرب في فنون الأدب، ٢/١٣٣.



كان عاقلاً، فالهمّ يعقل العقل فلا يتولّد منه رأي ولا تصدق به رويّة[1].

١٩ - مواد ابن كثير (ت ٧٧٤هـ/ ١٣٧٢م):

قال الحافظ أبو بكر محمد بن جعفر بن سهل الخرائطي في كتاب **هواتف الجان**: حدثنا داود القنطري، حدثنا عبد الله بن صالح، حدّثني أبو عبد الله المشرقي، عن أبي الحارث الوراق، عن ثور بن يزيد، عن مورق العجلي، عن عبادة بن الصّامت، قال: لما قدم وفد إياد على النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، قال: "يا معشر وفد إياد ما فعل قسُّ بن ساعدة الإيادي"، قالوا: هلك يا رسول الله. قال: "لقد شهِدته يوماً بسوق عكاظ على جمل أحمر يتكلّم بكلام مُعجب مُونِق لا أجدني أحفظه". فقام له رجل من أقاصي القوم فقال: أنا أحفظه يا رسول الله. قال: فسرّ النبيّ بذلك قال: فكان بسوق عكاظ على جمل أحمر وهو يقول: يا معشر الناس اجتمعوا فكلّ من مات فات، وكلّ شيء آت آت، ليل داج وسماء ذات أبراج، وبحر عجاج، نجوم تزهر، وجبال مَرسيّة، وأنهار مَجريّة، إنّ لَفي السّماء لخبراً، وإن في الأرض لعبراً، ما لي أرى الناس يذهبون ولا يرجعون، أرضوا بالإقامة فأقاموا، أم تُركوا فناموا، أقسم قسٌّ بالله قسماً لا ريب فيه. إنّ لله ديناً هو أرضى من دينكم هذا ثم أنشأ يقول:

في الذّاهبين الأوّلين ... من القرون لنا بصائر
لما رأيتُ موارداً ... للموت ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوها ... تمضي الأكابر والأصاغر
لا من مضى يأتي إليك ... ولا من الماضين غابر
أيقنت أنّي لا محالةَ ... حيثُ صارَ القوم صائِر

---

[1] نهاية الأرب في فنون الأدب، ٦/ ٧١.



وهذا إسناد غريب من هذا الوجه وقد رواه الطبراني من وجه آخر فقال في كتابه **المعجم الكبير**: حدّثنا محمّد بن السّري بن مهران بن الناقد البغدادي، حدّثنا محمّد بن حسّان السّهمي، حدّثنا محمّد بن الحجّاج، عن مجالد، عن الشعبي، عن ابن عبّاس. قال: قدم وفد عبد القيس على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم فقال: "أيُّكم يعرف القُسّ بن ساعدة الإيادي". قالوا: كلّنا يعرفه يا رسول الله. قال: فما فعل؟ قالوا: هلَك، قال: فما أنساه بعكاظ في الشّهر الحرام وهو على جمل أحمر وهو يخطب الناس وهو يقول: يا أيها الناس اجتمعوا واسمعوا وعوا، من عاش مات، ومن مات فات، وكلّ شيء آت آت، إنّ في السّماء لخبراً، وإن في الأرض لعبراً، مهاد موضوع، وسقف مرفوع، ونجوم تمور، وبحار تغور. وأقسم قسُّ بالله قسماً حقّاً لئن كان في الأمر رضى ليكون بعده سخط. إنّ لله ديناً هو أحبّ لله من دينكم الذي أنتم عليه. ما لي أرى الناس يذهبون ولا يرجعون. أرضوا بالمقام فأقاموا. أم تركوا فناموا. ثمّ قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أفيكم من يروي شعره؟ فأنشد بعضهم:

في الذّاهبين الأوّلين ... من القرون لنا بصائر
لما رأيتُ موارداً ... للموت ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوها ... يسعى الأكابر والأصاغر
لا يرجع الماضي إليّ ... ولا من الباقين غابر
أيقنت أنّي لا محالةَ ... حيثُ صارَ القوم صائِر

وهكذا أورده الحافظ البيهقي في كتابه **دلائل النبوّة** من طريق محمّد بن حسّان السّلمي به. وهكذا رويناه في الجزء الذي جمعه الأستاذ أبو محمّد عبد الله بن جعفر بن درستويه في أخبار قُسّ قال: حدّثنا عبد الكريم بن الهيثم الدّيرعاقولي عن سعيد بن شبيب، عن محمّد بن الحجاج، عن إبراهيم الواسطي نزيل بغداد، ويُعرف بصاحب الفريسة. وقد كذّبه يحيى بن معين وأبو حاتم الرّازي والدارَقُطني واتهمه غير واحد منهم ابن عديّ بوضع الحديث.



وقد رواه البزّاز وأبو نُعيم من حديث محمّد بن الحجّاج هذا ورواه ابن درستويه وأبو نعيم من طريق ابن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عبّاس، وهذه الطّريق أمثل من التي قبلها وفيه: إنّ أبا بكر هو الذي أورد القصّة بكمالها نظْمَها ونثرها بين يديّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم، ورواه الحافظ أبو نعيم من حديث أحمد بن موسى بن إسحاق الحطَمي. حدثّنا علي بن الحسين بن محمّد المخزومي حدثنا أبو حاتم السّجستاني حدثنا وهب بن جرير عن محمّد بن إسحاق عن الزّهري عن سعيد بن المسيّب عن ابن عباس، قال قدم وفد بكر بن وائل على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال لهم: "ما فعل حليف لكم يقال له قُسّ بن ساعدة الأيادي" ويذكر القصّة مطوّلة. وأخبرنا الشيخ المسند الرحلة الشيخ أحمد بن أبي طالب الحجّار إجازة إن لم يكن سماعاً قال أجاز لنا جعفر بن عليّ الهمداني قال أخبرنا الحافظ أبو طاهر أحمد بن محمّد بن أحمد بن إبراهيم السلفي سماعاً وقرأت على شيخنا الحافظ أبي عبد الله الذّهبي أخبرنا أبو علي الحسن بن علي بن أبي بكر الخلال سماعاً قال أنا جعفر بن علي سماعاً أنا السلفي سماعاً أنا أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن إبراهيم الرّازي أنا أبو الفضل محمد بن أحمد بن عيسى السعدي أنا أبو القاسم عبيد الله بن أحمد بن عليّ المقرئ حدّثنا أبو محمّد عبد الله بن جعفر بن درستويه النحوي قال حدثنا إسماعيل بن إبراهيم بن أحمد السّعدي - قاضي فارس - حدّثنا أبو داود سليمان بن سيف بن يحيى بن درهم الطائي من أهل حرّان حدّثنا أبو عمرو سعيد بن يربع عن محمّد بن إسحاق حدثني بعض أصحابنا من أهل العلم عن الحسن بن أبي الحسن البصري أنّه قال: كان الجارود بن المعلّى بن حنش بن معلّى العبدي نصرانيّاً حسن المعرفة بالكتب وتأوِيلها عالِماً ما بسِيَر الفُرس وأقاويلها بصيراً بالفلسفة والطبّ ظاهر الدّهاء والأدب كامل الجمال ذا ثروة ومال وأنّه قدِم على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وافداً في رجال من بني عبد القيس ذوِي آراء وأسنان وفصاحة وبيان وحجج وبرهان، فلمّا



قدم على النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وقف بين يديه وأشار إليه وأنشأ يقول:

يا نبيّ الهُدى أتتك رجالٌ قطعت فدفداً وآلا فآلا
وطوت نحوك الصحاصحَ تهوى لا تعدّ الكلالَ فيك كلالاً
كلّ بهماء قصّر الطرف عنها أرقلتها قِلاصُنا أرقالاً
وطوتها العتاقُ يجمح فيها بكماةٍ كأنجُم تتلالا
تبتغي دفع بأس يوم عظيم هائل أوجَعَ القلوبَ وهالا
ومزاداً لمحشر الخلقِ طُرّاً وفراقاً لمن تمادى ضلالاً
نحو نور من الإله وبرها ن وبِرّ ونعمة أن تنالا
خصّك الله يا ابن آمنة الخـ ير بها إذ أتت سجّالاً سجالاً
فاجعل الحظ منكَ يا حجة اللـ ـه جزيلاً لا حظ خُلفٍ أحالا

قال فأدناه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وقرّب مجلسه وقال له. يا جارود لقد تأخّر الموعود بك وبقومك. فقال الجارود: فداك أبي وأمّي أما من تأخّر عنك فقد فاته حظّه وتلك أعظم حوية وأغلظ عقوبة وما كنت فيمن رآك أو سمع بك فعداك واتبع سواك وإنّي الآن على دين قد علمت به قد جئتك وها أنا تاركه لدينك أفذلك ممّا يمحص الذنوب والمآثم والحوب ويرضي الرّب عن المربُوب، فقال له رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: أنا ضامن لك ذلك واخلص الآن لله بالوحدانيّة ودع عنك دين النّصرانيّة. فنال الجارود: فداك أبي وأمّي مديدك فأنا أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أنّك محمّد عبده ورسوله. قال: فأسلم وأسلم معه أناس من قومه فسرّ النبي صلّى الله عليه وسلّم بإسلامهم، وأظهر من إكرامهم ما سرّوا به وابتهجوا به. ثمّ أقبل عليهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال: أفيكم من يعرف قسّ بن ساعدة الإيادي فقال الجارود فداك أبي وأمّي كلّنا نعرفه وإنّي من بينهم لعالم بخبره واقف على أمره. كان قسّ بن ساعدة يا رسول الله سبطاً من أسباط العرب عمّر ستمئة سنة تَقفَّز منها خمسة أعمار في البراري والقِفار يضجّ بالتسبيح على مثال المسيح لا يقرّه قرار ولا تكنّه دار ولا يستمتع



به جار. كان يلبس الأمساح ويفوق السياح، ولا يفتر من رهبانيّته يتحسّى في سياحته بيض النّعام ويأنس بالهوام ويستمتع بالظّلام، يبصر فيعتبر، ويفكّر فيختبر، فصار لذلك واحداً تضرب بحكمته الأمثال، وتكشف به الأهوال، أدرك رأس الحواريين سمْعان، وهو أوّل رجل تألّه من العرب ووحّد، وأقرّ وتعبّد، وأيقن بالبعث والحساب، وحذر سوء المآب، وأمر بالعمل قبل الفوت، ووعظ بالموت وسلّم بالقضاء على السّخط والرّضا، وزار القبور، وذكر النّشور، وندب بالأشعار، وفكّر في الأقدار، وأنبأ عن السّماء والنّماء، وذكر النجوم وكشف الماء، ووصف البحار، وعرف الآثار، وخطب راكباً، ووعظ دائباً، وحذّر من الكرب، ومن شدّة الغضب، ورسّل الرسائل، وذكر كلّ هائل، وأرغم في خطبه، وبيّن في كتبه، وخوف الدّهر، وحذّر الأزر، وعظّم الأمر، وجنب الكفر، وشوق إلى الحنيفيّة، ودعا إلى اللاهوتية. وهو القائل في يوم عكاظ: شرق وغرب، ويتم وحزب، وسلم وحرب، ويابس ورطب، وأجاج وعذب، وشموس وأقمار، ورياح وأمطار، وليل ونهار، وإناث وذكور، وبرار وبحور، وحبّ ونبات، وآباء وأمهات، وجمع وأشتات، وآيات في إثرها آيات، ونور وظلام، ويسر وإعدام، وربّ وأصنام، لقد ضل الأنام، نشوّ مولود، ووأد مفقود، وتربية محصود، وفقير وغنيّ، ومحسن ومسيء، تبّاً لأرباب الغفلة، ليصلحنّ العامل عمله، وليفقدنّ الآمل أمله، كلّا بل هو إله واحد، ليس بمولود ولا والد، أعاد وأبدى، وأمات وأحيا، وخلق الذّكر والأنثى، ربّ الآخرة والأولى، أمّا بعد: فيا معشر إياد، أين ثمود وعاد؟ أين الآباء والأجداد؟ وأين العليل والعُوّاد؟ كلّ له معاد يُقسم قُسّ بربّ العباد، وساطح وهاد، لتُحشرون على انفراد، في يوم التّناد، إذا نفخ في الصّور، ونقر في النّاقور، وأشرقت الأرض، ووعظ الواعظ، فانتبذ القانط وأبصر اللاّحظ، فويل لمن صدف عن الحقّ الأشهر، والنّور الأزهر، والعرض الأكبر، في يوم الفصل، وميزان العدل، إذا حكم القدير، وشهد النّذير، وظهر التقصير، ففريق في الجنّة وفريق



في السّعير. وهو القائل:

ذكر القَلب من جُواه ادّكار ... وليالٍ خلالهنّ نهار
وسجال هواطل من غمام ... ثرن ماء وفي جواهنّ نار
ضوؤها يطمس العيون وأرعاد ... شداد في الخافقين تطار
وقصور مشيّدة حوت الخير ... وأخرى خلت بهنّ قِفار
وجبال شوامخ راسيات ... وبحار مياهُهُن غزار
ونجوم تلوح في ظلم الليل ... نراها في كلّ يوم تُدار
ثمّ شمس يحثّها قمر اللّيل ... وكلّ متابع موّار
وصغير وأشمط وكبير ... كلّهم في الصعيد يوماً مُزار
وكبير ممّا يقصر عنه ... حدسه الخاطر الذي لا يحار
فالذي قد ذكرت دلّ على الله ... نفوساً لها هدي واعتبار

قال فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: مهما نسيت، فإنّي لا أنساه بسوق عكاظ على جمل أحمر يخطب النّاس: اجتمعوا فاسمعوا، وإذا سمعتم فعوا، وإذا وعيتم فانتفعوا، وقولوا وإذا قلتم فاصدقوا، من عاش مات ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت، مطر ونبات، وأحياء وأموات، ليل داج، وسماء ذات أبراج، ونجوم تزهر، وبحار تزخر، وضوء وظلام، وليل وأيّام، وبرّ وآثام، إنّ في السّماء لخبراً، وإن في الأرض عبراً، يحار فيهن البصر، مهاد موضوع، وسقف مرفوع، ونجوم تغور، وبحار لا تفور، ومنايا دَوان، ودهر خوّان، كحد النسطاس، ووزن القرطاس. أقسم قُسّ قسماً، لا كاذباً فيه ولا آثماً، لئن كان في هذا الأمر رضى، ليكونن سخط. ثمّ قال: أيها النّاس، إنّ لله ديناً هو أحبّ من دينكم هذا الذي أنتم عليه وهذا زمانه وأوانه. ثم قال ما لي أرى النّاس يذهبون ولا يرجعون، أرضوا بالمقام فأقاموا؟ أم تركوا فناموا. والتفت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلى بعض أصحابه فقال: أيّكم يروي شعره لنا؟ فقال أبو بكر الصّدّيق: فداك أبي وأمّي أنا شاهد له في ذلك اليوم حيث قال:



فـي الـذّاهـبـيـن الأوّلـيـن | مـن الـقـرون لـنـا بـصـائـر
لـمـا رأيـتُ مـوارداً | للموت ليس لها مَصادِر
ورأيـت قـومـي نـحـوهـا | يمضي الأصاغر والأكابر
لا يـرجـع الـمـاضـي إلـيّ | ولا مـن الـبـاقـيـن غـابـر
أيـقـنـت أنّـي لا مـحـالـةَ | حـيـثُ صـارَ الـقـوم صائِر

قال: فقام إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم شيخ من عبد القيس عظيم الهامة، طويل القامة، بعيد ما بين المنكبين فقال: فداك أبي وأمّي وأنا رأيت من قُسّ عجباً. فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: ما الذي رأيت يا أخا بني عبد القيس؟ فقال: خرجت في شبيبتي أَرْبع بعيراً لي فدعني أقفو أثره في تَنائف قفاف ذات ضَغَابيس وعَرَصات جثْجاث بين صدور جذْعان، وغمير حوذان، ومَهْمَه ظلمان، ورصيع ليهقان، فبينا أنا في تلك الفلوات أجول بسَبْسَبِها وأرنق فَدْفَدَها إذا أنا بهضبة في نشزاتِها أراك كِباث مخضوضلة وأغصانها متهدّلة كأنّ بريرَها حبّ الفلفل وبواسق أقحوان، وإذا أنا بعين خرّارة وروضة مِدْهامة، وشجرة عارمة، وإذا أنا بقُسّ بن ساعدة في أصل تلك الشّجرة وبيده قضيب. فدنَوت منه وقلت له: أنعم صباحاً. فقال: وأنت فنِعْمَ صباحك. وقد وردت العين سباع كثيرة فكان كلّما ذهب سبع منه يشرب من العين قبل صاحبه ضربه قُسّ بالقضيب الذي بيده. وقال: أصبر حتّى يشرب الذي قبلك فذعرت من ذلك ذعراً شديداً، ونظر إليّ فقال لا تخف. وإذا بقبرين بينهما مسجد فقلت ما هذان القبران؟ قال: قبر أخوين كانا يعبدان الله عزّ وجلّ بهذا الموضع فأنا مقيم بين قبريهما أعبد الله حتّى ألحق بهما. فقلت له: أفلا تلحق بقومك فتكون معهم في خيرهم وتبيانهم على شرّهم؟ فقال لي: ثكلتك أمّك أو ما علمت أنّ ولد إسماعيل تركوا دين أبيهم واتبعوا الأضداد وعظّموا الأنداد ثمّ أقبل على القبرين وأنشأ يقول:



خليلـيّ هبّـا طالمـا قـد رقدتُما ... أجدَّكمـا لا تقضيـان كراكُمـا
أرى النّوم بين الجلْد والعظم منكُماً ... كأنّ الذي يسقي العقار سقاكُما
أمِـن طول نوم لا تجيبـان داعياً ... كأنّ الذي يسقي العقار سقاكُما
أَلَـم تعلما أنّـي بنجـران مفردًاً ... وما لـي فيه من حبيـبٍ سواكُما
مقيم علـى قبريْكما لست بارحاً ... إيـاب اللّيالي أو يجيبَ صَداكما
أَأَبكيكُما طول الحياة وما الذي ... يردّ علـى ذي لوعـة أن بكاكُما
فلو رجعت نفس لنفس امرئ فِدًي ... لَجُدت بِنفسي أن تكونَ فداكُما
كأنّكُمـا والمـوت أقـرب غَاية ... بروحـيَ في قبريكما قـدْ أتاكُما

قال فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: رحم الله قُسّاً إنّه سيبعث يوم القيامة أمّة وحده. وهذا الحديث غريب جدّاً من هذا الوجه وهو مرسل إلّا أن يكون الحسن سمِعَه من الجاورد والله أعلم.

وقد رواه البيهقي: والحافظ أبو القاسم بن عساكر من وجه آخر من حديث محمّد بن عيسى ابن محمّد بن سعيد القرشي الأخباري ثنا أبي ثنا علي بن سليمان بن علي عن علي بن عبد الله عن عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما. قال: قدم الجارود بن عبد الله فذكر مثله أو نحوه مطوّلاً بزيادات كثيرة في نظمه ونثره، وفيه ما ذكره عن الذي ضل بعيره فذهب في طلبه قال فبتّ في واد لا آمن فيه حتفي، ولا أركن إلى غير سيفين أرقب الكواكب، وأرمق الغيهب، حتّى إذا اللّيل عَسْعَس، وكاد الصّبح أن يتنفّس، هتف بي هاتف يقول:

يـا أيها الراقـد في اللّيـل الأجمّ ... قـد بعـث الله نبيّـاً فـي الحـرم
مـن هاشم أهـل الوفـاء والكرم ... يجلو دجيّـاتِ الدياجي والبهم

قال فأدرت طرفي فما رأيت له شخصاً ولا سمعت له فحصاً، قال فأنشأت أقول:

يا أيها الهاتف في داجي الظُّلَم ... أهلاً وسهلاً بك من طيف ألَمْ
بيِّن هداك الله في لحن الكلِم ... مـاذا الـذي تدعو إليه يُغتَنَم



قال فإذا أنا بنَحْنَحَة وقائلٍ يقول: ظهر النور، وبطل الزّور، وبعث الله محمّداً بالحبور، صاحب النجيب الأحمر، والتاج والمغفر، والوجه الأزهر، والحاجب الأقمر، والطرف الأحْوَر، صاحب قول شهادة أن لا إله إلا الله وذلك المبعوث إلى الأسود والأبيض أهل المدر والوبر ثم أنشأ يقول:

الحمد لله الذي ... لم يخلق الخلْق عبث
لم يُخْلِنا يوماً سُدى ... من بعد عيسى واكْترث
أرسلَ فينا أحمداً ... خيرَ نبي قد بُعث
صلّى عليه الله ما ... حجّ له ركبٌ وحثّ

وفيه من إنشاء قُسّ بن ساعدة:

ياناعيَ الموت والملْحُود في جَدث ... عليهم من بقايا قولهم خِرقُ
دَعهم فإنّ لهم يوماً يصاح بهم ... فهم إذا انتبهوا من نومهم أرِقوا
حتّى يعودوا بحال غير حالهمُ ... خَلْقاً جديداً كما من قبلهم خُلقوا
منهم عُراة ومنهم في ثيابهمُ ... منها الجديدُ ومنها المنهج الخَلِقُ

ثم رواه البيهقي عن محمّد بن عبد الله بن أحمد بن يوسف الأصبهاني. حدّثنا أبو بكر أحمد بن سعيد بن فرضخ الأخميمي بمكّة ثنا القاسم بن عبد الله بن مهدي ثنا أبو عبيد الله سعيد بن عبد الرحمان المخزومي ثنا سفيان بن عيينة عن أبي حمزة الثمالي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس.
فذكر القصّة وذكر الإنشاد قال فوجد واعبد رأسه صحيفة فيها:

ياناعيَ الموت والأموات في جدث ... عليهم من بقايا نومهم خِرقُ
دعهم فإن لهم يوماً يُصاح بهم ... كما تَنبّهُ من نوماته الصّعق
منهم عُراة وموتى في ثيابهم ... منها الجديدُ ومنها الأزرَق الخَلِق

فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: والذي بعثني بالحق لقد آمن قُسّ بالبعث. وأصله مشهور وهذه الطّرق على ضعفها كالمتعاضدة على إثبات أصل القصّة وقد تكلّم أبو محمّد بن دستويه على غريب ما وقع



في هذا الحديث وأكثره ظاهر إن شاء الله تعالى وما كان فيه غرابة شديدة نبّهنا عليه في الحواشي.

وقال البيهقي: أنا أبو سعيد بن محمّد بن أحمد الشعيثي ثنا أبو عمرو بن أبي طاهر المحمدي آباذي لفظاً ثنا أبو لبابة محمد بن المهدي الأموردي ثنا أبي ثنا سعيد بن هبيرة ثنا المعتمر بن سليمان عن أبيه عن أنس بن مالك قال قدم وفد إياد على النبي صلّى الله عليه وسلّم فقال: ما فعل قُسّ بن ساعدة؟ قالوا هلَك. قال أما إنّي سمعت منه كلاماً أرى أنّي أحفظه فقال بعض القوم نحن نحفظه يا رسول الله قال: هاتوا فقال قائلهم إنّي واقف بسوق عكاظ فقال: يا أيها النّاس استمعوا واسمعوا وعوا، كل من عاش مات، وكلّ من مات فات، وكل ما هو آت آت، ليل داج وسماء ذات أبراج، ونجوم تزهر، وبحار تزخر، وجبال مرسيّة وانهار مجريّة عن في السماء لخبراً، وإن في الأرض لعبراً، أرى الناس يموتون ولا يرجعون أرضوا بالإقامة فأقاموا، أم تركوا فناموا، أقسم قُسّ قسماً بالله لا آثم فيه، إن لله ديناً هو أرضى ممّا أنتم عليه ثم أنشأ يقول:

في الذّاهبين الأوّلين ... من القرون لنا بصائر
لما رأيتُ مَصارِعاً ... للقوم ليس لها مصادِر
ورأيت قومي نحوَها ... يمضي الأكابِر والأصاغِر
أيقنت أنّي لا محالةَ ... حيثُ صارَ القوم صائِر

ثم ساقه البيْهقي من طرق أُخر قد نبّهنا عليها فيما تقدّم ثم قال بعد ذلك كلّه وقد روى هذا الحديث عن ابن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس بزيادة ونُقصان. وروى من وجه آخر عن الحسن البصري منقطعاً وروي مختصراً من حديث سعد بن أبي وقاص وأبي هريرة. قلت وعبادة بن الصّامت كما تقدّم وعبد الله بن مسعود كما رواه أبو نعيم في كتاب **الدلائل** عن عبد الله بن محمد بن عثمان الواسطي عن أبي الوليد طريف بن عبيد الله مولى علي بن أبي طالب بالموصل عن يحيى بن عبد الحميد الحماني عن أبي معاوية عن الأعمش عن أبي الضحى عن مسروق بن مسعود فذكره. وروى أبو نعيم



أيضاً حديثَ عبادة المتقدّم وسعد بن أبي وقاص. ثم قال البيهقي وإذا رُوى الحديث من أوجه أُخر وإن كان بعضها ضعيفاً دلّ على أنّ للحديث أصلاً.

٢٠ – مواد ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م):

نجران، قال صاحب الكمائم: هي صقع منفرد عن اليمن، وقال غيره هي اليمن. قال البيهقي: مسافتها عشرون مرحلة وهي شرقيّ صنعاء وشماليّها، وتوالي الحجاز، وفيها مدينتان: نجران وجرش، متقاربتان في القدر والعادية غالباً عليها، وسكانها من الأعراب وبها كعبة نجران ينبت على هيئة عمدان كعبة اليمن وكانت طائفة من العرب تحج إليها وتنهر عندها وتسمّى الدّير. وبها قسّ بن ساعدة، كان يتعبّد فيها ونزلها من القحطانيّة طائفة من جرْهُم، ثمّ غلبهم عليها حمْير، وصاروا ولاة للتّبابعة[1].

٢١ – مواد القلقشندي (ت ٨٢١هـ/ ١٤٧٦م):

ومن بني إياد قُسّ بن ساعدة الإياديّ الّذي يضرب به المثل في البلاغة. قال أبو هلال العسكري في كتابه **الأوائل**: قُسّ أوّل من أظهر التّوحيد بمكة مع ورقة بن نوفل. وزيد بن عمرو بن نفيل. قال: وقد روي عن مروان عن عبد الله أنّه قال: قدم وفد إياد على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال: ما فعل قُسّ بن ساعدة؟ قالوا هلك يا رسول الله. فقال: كأنّي أنظر إليه بسوق عكاظ يخطب النّاس على جمل أورق أحمر وهو يقول: أيّها النّاس، اسمعوا وعوا، من عاش مات، ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت، ليل داج، ونهار وسراج، وسماء ذات أبراج، ونجوم تزهر، وبحار تزخر، وجبال مرساة، وأرض مجزاة، وأنهار مجرات. إنّ في السّماء لخبراً، وإنّ في الأرض لعبراً. ما بال النّاس يذهبون ولا يرجعون، أرضوا فأقاموا، أم تركوا فناموا. يقسم

---

١ **العبر**...٤/٢٧٣.



قسّ بالله قسماً لا إثم فيه: إنّ لله ديناً هو أرضى له وأفضل من دينكم الّذي أنتم عليه، إنكم لتأتون من الأمر منكراً، ثمّ أنشأ يقول:

في الذّاهبين الأوّلين ... من القرون لنا بصائر
لما رأيت موارداً ... للموت ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوها ... تمضي الأكابر والأصاغر
لا يرجع الماضي إليّ ... ولا من الباقين غابر
أيقنت أنّي لا محالة ... حيث صار القوم صائر

قال النّبي صلّى الله عليه وسلّم: يعرض هذا الكلام يوم القيامة على قسّ ابن ساعدة. فإن كان قاله لله فهو من أهل الجنّة[1].

٢٢ – مواد ابن حجر (ت ٨٥٢هـ/ ١٤٤٨م):

قُسّ بن ساعدة بن حذافة بن زفر بن إياد بن نزار الإيادي البليغ الخطيب المشهور. ذكره أبو عليّ بن السّكن، وابن شاهين، وعبدان المروزي، وأبو موسى في الصّحابة، وصرح ابن السّكن بأنّه مات قبل البعثة.
وذكره أبو حاتم السّجستاني في المعمّرين ونسبه كما ذكرت؛ وقال: إنّه عاش ثلاثمئة وثمانين سنة، وقد سمع النّبي صلّي الله عليه وسلّم حكمته؛ وهو أوّل من آمن بالبعث من أهل الجاهليّة، وأوّل من من توكّأ على عصا في الخطبة، وأوّل من قال: أمّا بعد، وأوّل من كتب من فلان إلى فلان.
وفي رواية ابن الكلبي أنّ في آخر خطبته: لو على الأرض دين أفضل من دين قد أظلّكم زمانه، وأدرككم أوانه، فطوبى لمن أدركه فاتّبعه، وويل لمن خالَفه، وكانت العرب تعظّمه وضربت به شعراؤها الأمثال، قال الأعشى في قصيدة له.

وأحلم من قسّ وأجرى من الّذي ... بذي الغيل من خفّان أصبح حادِراً

---

١ نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب، ص٩٥.



وقال الحطيئة:

وأقول من قسّ وأمضى كما مضى | من الرّمح إن مسّ النّفوس نِكالها

وقال لبيد:

وأخلف قسّاً ليتني ولعلّني | وأعيا على لقمان حكم التّدبّر

وأشار بذلك إلى قول قسّ بن ساعدة:

وما قد تولّى فهو قد فات ذاهباً | فهل ينفعنّي ليتني ولعلّني

وقال المرزباني، ذكر كثير من أهل العلم أنّه عاش ستمئة سنة، وكان خطيباً حكيماً عاقلاً له نباهة وفضل؛ وأنشد المرزباني لقُسّ بن ساعدة:

ياناعي الموت والأموات في جدَثٍ | عليهم من بقايا بزّهم فرق
دعهم فإنّ لهم يوماً يصاح بهمٍ | كما ينبّه من نوماتِه الصّعق

وقد أفرد بعض الرواة طريق حديث قُسّ، وفيه شعره، وخطبته؛ وهو في المطوّلات للطّبراني وغيرها، وطرقه كلّها ضعيفة، فمنها ما أخرجه عبد الله بن أحمد بن حنبل في زيادات في الزّهد، من طريق خلف بن أعين، قال: لما قدم وفد بكر بن وائل على رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قال لهم: ما فعل قُسّ بن ساعدة الإيادي؟ قالوا: مات يا رسول الله، قال: كأنّي أنظر إليه في سوق عكاظ على جمل أحمر... الحديث.

وذكر الجاحظ في كتاب **البيان والتّبيين** قسّاً وقومه، وقال: إنّ له ولقومه فضيلة ليست لأحد من العرب، لأنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم روى كلامه وموقفه على جمله بعكاظ وموعظته، وعجب من حسن كلامه، وأظهر تصويبه، وهذا شرف تعجز عنه الأماني، وتنقطع دون الآمال، وإنّما وفّق الله ذلك لقُسّ؛ لاحتجاجه للتّوحيد، وإظهاره الإخلاص، وإيمانه بالبعث، ومن ثمّ كان قُسّ خطيب العرب قاطبة.



ومنها ما أخرجه ابن شاهين، من طريق ابن أبي عُيينة المهلّبي، عن ابن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عبّاس؛ قال: لما قدم أبو ذرّ على النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم قال له: يا أبا ذرّ، ما فعل قُسّ بن ساعدة؟ قال: مات يا رسول الله، قال: رحم الله قُسّاً، كأنّي أنظر إليه على جمل له أورق، تكلّم بكلام له حلاوة لا أحفظه، فقال أبو بكر: أنا أحفظه. قال: أذكره، فذكره، وفيه شعر، وفيه: فقال رجل من القوم: رأيت من قُسّ عجباً؛ كنت على جبل بالشّام يقال له سمعان في ظلّ شجرة إلى جنبها عين ماء، فإذا سباع كثيرة زردت الماء لتشرب، فكلّما زأر منها سبع على صاحبه ضربه قُسّ بعصاً، وقال: كفّ حتّى يشرب الّذي سبق، قال: فتداخلني لذلك رعب، فقال لي: لا تخف، ليس عليك بأس[1].

٢٣ – مواد البغدادي (ت ١٠٩٣هـ/ ١٦٨٢م):

– وهذا المصراع من شعر لقسّ بن ساعدة، وهو:

خليلـيّ هبّـا طالمـا قـد رقدتما ... "أجدّكما لا تقضيان كراكُما"
ألـم تعلمـا أنّـي بسمعـان مفرداً ... ومـا لي فيه من خليـلٍ سواكُما
مقيم على قبرَيْكمـا لست بارحاً ... طوال ليالي أو يجيبٌ صداكُما
أبكيكمـا طول الحياة، وما الذي ... يردّ على ذي لوعـة أنْ بكاكُما
كأنّمـا، والمـوت أقـرب غائب ... بروحَي فـي قبريكما قد أتاكُما
أمـن طول نـوم لا تجيبـان داعياً ... كأنّ الذي يسقى العُقار سقاكُما
فلو جعلـت نفـس لنفـس وقايةً ... لجُدت بنفسي أن تكون فداكما

في سيرة ابن سيّد النّاس بسنده إلى ابن عبّاس في حديث الجارود ابن عبد الله لما قدم مؤمنا بالنبي صلّى الله عليه وسلّم وسأله النبيّ صلّى الله عليه وسلّم عن قُسّ بن ساعدة، والحديث طويل، إلى أن قال ابن عبّاس: وقام رجل

١ **الإصابة**، ج ٥/ ٥٥١، ترجمة رقم ٧٣٤٥.



أشدق أجشّ الصوت فقال: لقد رأيت من قُسّ عجباً: خرجت أطلب بعيراً لي حتّى إذا عَسْعَس اللّيل وكاد الصبح أن يتنفّس، هتف بي هاتف يقول:

يـا أيها الراقـد في الليـل الأجم ... قـد بعـث الله نبيّـاً فـي الحـرم
مـن هاشم أهـل الوقـار والكرم ... يجلـو دجنـات اللّيالـي والبهم

قال: فأدرت طرفي فما رأيت له شخصاً فأنشأت أقول:

يا أيهـا الهاتف فـي دجى الظلم ... أهـلاً وسهلاً بك مـن طيف ألم
بيّـن هـداك الله في لحـن الكلِم ... مـن الـذي تدعـو إليـه تغتنـم

فإذا أنا بنحنحة وقائل يقول: ظهر النّور، وبطل الزّور وبعث الله محمّداً صلى الله عليه وسلّم بالحبور، صاحب النّجيب الأحمر، والتّاج والمغفر، والوجه الأزهر، والحاجب الأقمر، والطرف الأحور، صاحب قول شهادة أن لا إله إلا الله، فذاك محمّد المبعوث إلى الأسود والأحمر، أهل المدر والوبر. ثم أنشأ يقول:

الـحـمـد لله الـذي ... لـم يـخـلـق الـخـلـقَ عبث
ولـم يـخـلّـنـا سُـدىً ... مـن بـعـد عيسى واكـتـرثْ
أرسـل فـيـنـا أحـمـداً ... خـيـرَ نـبـي قـد بـعـث
صـلـى عـلـيـه الله مـا ... حـجّ لـه ركـب وحـث.

قال: ولاح الصباح فإذا أنا بالفنّيق، يشقشق إلى النّوق، فملكت خطامه وعلوت سنامه حتى إذا لغِب فنزلت في روضة خضرة، فإذا أنا بقس بن ساعدة في ظل شجرة، وبيده قضيب من أراك ينكت به الأرض وهو يقول:

ياناعي الموت والأموات في جدث ... عليهم من بقايا بزّهم خرق
دعهم، فإنّ لهم يوماً يصاح بهم ... فهم إذا انتابوا من نومهم فرقوا
حتّى يعودوا لحال غير حالهم ... خلْقاً جديداً كما من قبله خُلقوا
منهم عراة، ومنهم في ثيابهم: ... منها الجديدُ ومنها المنهج الخلِقُ.



قال: فدنوت منه فسلّمت عليه فردّ عليّ السلام، فإذا أنا بعين خرّارة في أرض خوّارة، ومسجد بين قبرين، وأسدين عظيمين يلوذان به، وإذا بأحدهما قد سبق الآخر إلى الماء فتبعه الآخر يطلب الماء. فضربه بالقضيب الذي في يده وقال: ارجع ثكلتك أمّك، حتّى يشرب الذي ورد قبلك، فرجع ثمّ ورد بعده. فقلت له: ما هذان القبران؟ قال: هذان قبرا أخوين كانا لي، يعبدان الله عزّ وجل معي، في هذا المكان لا يشركان بالله عزّ وجل شيئاً. فأدركهما الموت فقبرتهما وها أنا بين قبريهما حتّى ألحق بهما. ثم نظر إليهما وجعل يقول:

خليليّ هبّا طالما قد رقدتما أجدّكما لا تقضيان كراكما

... الأبيات السابقة: فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: رحم الله قسّاً، إنّي أرجو أن يبعثه الله أمّة وحده[1].

– وقُسّ بن ساعدة إيادي بكسر الهمزة، وإياد حي من معد بن عدنان. قال الذّهبي: قُسّ بن ساعدة أورده ابن شاهين وعبدان في الصحابة. وكذلك قال ابن حجر في **الإصابة**: ذكره أبو علي بن السّكن وابن شاهين وعبدان المروزي وأبو موسى في الصحابة، وصرح ابن السكن بأنه مات قبل البعثة. وفي سيرة ابن سيّد النّاس بسنده إلى ابن عبّاس قال: قدم الجارود بن عبد الله، وكان في سيداً في قومه على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فقال والذي بعثك بالحق لقد وجدت صفتك في **الإنجيل**، ولقد بشّر بك ابن البتول، فانا أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمّداً رسول الله. قال: فآمن الجارود وآمن من قومه كل سيّد. فسُرّ النبي صلّى الله عليه وسلّم بهم، وقال: يا جارود، هل في جماعة وفد عبد القيس من يعرف لنا قُسّاً؟ قالوا: كلنا نعرفه يا رسول الله، وأنا من بين يدي القوم كنت أقفو أثره، كان من أَسباط العرب فصيحاً، عمّر سبعمئة سنة، أدرك من الحواريين سَمْعان،

---

١ **الخزانة**، ٢/٨١–٨٣. يرد في الخزانة (٢/٨٨)، دون إسناد، أن الأبيات الأولى تنسب إلى نصر بن غالب يرثي بها أوس بن خالد.



فهو أوّل من تألّه من العرب – أي تعبّد – كأنّي أنظر إليه يقسم بالربّ الذي هو له ليبلغنّ الكتاب أجله وليوفينّ كل عامل عمله؛ ثم أنشأ يقول:

هـاج للقلب من جـواه ادكـار   ولـيـــال خـلالـهـن نـهـار

وفي أبيات آخرها:

والـذي قد ذكـرت دلّ على الله   نفوسـاً لهـا هـدى واعتبـار

فقال النبي صلى الله عليه وسلّم: على رِسلك يا جارود، فلست أنساه بسوق عكاظ على جمل أورق، وهو يتكلم بكلام ما أظن أنّي أحفظه. فقال أبو بكر رضي الله عنه: يا رسول الله، فإني أحفظه: كنت حاضراً ذلك اليوم بسوق عكاظ فقال في خطبته: يا أيها النّاس اسمعوا وعوا، فإذا وعيتم فانتفعوا، إنّ من عاش مات، ومن مات فات، وكل ما هو آت آت... إلى آخر ما أورده من الوعظ.

والذي في كتاب **المعمّرين** لأبي حاتم السجستاني: عاش قُسّ بن ساعدة ثلاثمئة وثمانين سنة وقد أدرك نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم، وسمع النبي صلى الله عليه وسلّم؛ وهو أوّل من آمن بالبعث من أهل الجاهليّة، وأول من توكّأ على عصا، وأوّل من قال أمّا بعد. وكان من حكماء العرب وهو أول من كتب من فلان إلى فلان ابن فلان.

وقال المرزباني: "ذكر كثير من أهل العلم أنه عاش ستمئة سنة".

وذكر الجاحظ في **البيان والتبيين** قسّاً وقومه وقال: إن له ولقومه فضيلة ليست لأحد من العرب؛ لأنّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم روى كلامه وموقِفَه على جمله بعكاظ وموعِظَته... وعجَب من حسن كلامه وأظهر تصويبه.

وهذا شرفٌ تعجز عنه الأماني، وتنقطع دونه الآمال. وإنّما وفّق الله ذلك لقُسّ لاحتجاجه للتوحيد، ولإظهاره الإخلاص، وإيمانه بالبعث، ومن ثمّ كان قُسّ خطيب العرب قاطبة.

وفي نسبه خلاف. فقيل: قُسّ بن ساعدة بن حذافة بن زفر (وقيل: حذافة



بن زهر) بن إياد بن نزار. وقيل هو قُسّ بن ساعدة بن عمرو بن عديّ بن مالك بن أيدعان بن النمر بن واثلة بن الطشّان بن عوذ بن مناة بن يقدم بن أفصى بن دعمى بن إياد. وقيل: هو ساعدة بن عمرو بن شمر بن عديّ بن مالك والله أعلم[1].

فــي الــذّاهــبــيــن الأوّلـــي ن مــن الــقــرون لــنــا بصائر

وهذه الأبيات لقُسّ بن ساعدة. روى أهل السّير والأخبار، بسند مفصّل على ابن عبّاس، أنه قال: قدم وفد إياد على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فقال: لأيّكم يعرف قُسّ بن ساعدة الإيادي؟ قالوا: هلك. قال: ما أنساه بعكاظ على جمل أحمر وهو يقول: أيّها النّاس، استمعوا وعُوا. من عاش مات ومن مات فات، وكلّ ما هو آت آت. إنّ لفي السماء لخبراً، وإن في الأرضِ لعبراً. مهاد موضوع، وسقف مرفوع، ونجوم تمور، وبحار تغور. أقسَم قُسّ قسماً حتماً، لئن كان في الأمر رضاً ليكونَنّ سخطاً، إنّ لله لديناً هو أحبّ إلي من دينكم الذي أنتم عليه. ما لي أرى الناس يذهبون ولا يرجعون، أرضُوا بالمقام فأقاموا، أم تركوا فناموا. ثم قال: أيكم يروي شعره؟ فأنشدوه: في الذّاهبين الأولين من القرون لنا بصائر. إلى آخر الأبيات الخمسة[2].

- [أمّا بعد] قال الزبير بن بكّار أوّل من قال "أمّا بعد" كعب بن لؤي، كان يجمعه يوم الجمعة ويخطبهم، وكان من قوله: "أما بعد، فعظّموا حرمكم وزيّنوه وكرّموه، فإنه يخرج منه نبيّ كريم". وقيل أوّل من قالها قسّ بن ساعدة الإيادي، كان يجمع بنيه ويقول لهم: "أما بعد فإن المعي تكفيه البُقلة، وترويه المَذَقة"[3]، إلى آخر كلامه. وقيل أوّل من قالها داوود النبي عليه السلام، قال أبو موسى الأشعري والشّعبي: أمّا بعد هي

١ خزانة الأدب، ٢/٨٩-٩١.
٢ خزانة الأدب، ج٩/١٨٩.
٣ اللبن الممزوج بالماء.



فصل الخطاب في قوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾. والصحيح أنه داوود، وإنّما قُسّ بن ساعدة أوّل من خطب بها في العرب وكتبها أوّل الكتب على ما ذكر[1].

٢٤ - مواد مجهولة المؤلف:

شيخو (**شعراء النصرانية، ص٢١٧**): ونقلنا من كتاب خطّ قديم في المكتبة البريطانية ما يلي:

ومن خطب قُس بن ساعدة: أيها الأشهاد. أين ثمود وعاد. أين الآباء والأجداد. أين ذهب أبرَهة ذو المنار. وعمرو ذو الأذْعار. هل تدرون إلى ما صار إليه عبادة الفتّاح. وأُذَينة الصّباح. وجُذيمة الوضّاح، عَزُّوا فقهروا، ونهوا وأمروا. وجدّدوا المصانع والآثار. وجدولوا الأنهار. وغرسوا الأشجار. واستخدموا الليل والنهار. فهجمت الآجال. دون الآمال. ألا وإن كلّ شيء إلى الزّوال. ثم أنشد (من الكامل):

قد كنتُ أسمعُ بالزّمانِ ولا أرى ... أنّ الزّمانَ يَطيقُ نَتْفَ جَنَاحي
فأراه أسرع فيّ حتّى أصبحَت ... بيضاً مُتُونُ عوارِضي وصِفاحِي
وأنا الكبير لنسْبَة في قومه ... هيهَاتَ كمْ ناسَمْتُ من أرواحِي
صافَحْتُ ذا جدَنٍ وأدْرَكَ مولدي ... شَمرُ بن عمرو يُتّقى بالرّاح
والمَقْيَلُ ذُو يَزَنٍ رأيتُ محلَّه ... بالقَهْر بين جَنَادِلٍ وصِفَاحِ
فتَكَ الزمانُ بمُلْكِ حمير فتْكَةً ... تسعى بكلّ عشيَّةٍ وصباحِ
أوْدَى أبو كرب وعَمرٌو قبلَهُ ... وأباد ملْكَ أذيْنَةً الوضّاحِ
وأبادَ أفريقيسَ بعد مَقَامه ... في المُلْكِ بالمستَغرِق المُجتاحِ
والصَّعْبُ ذو القرنين أصبح ثاوِياً ... بالحِنوِ بين تلاعُب الأرواحِ
وغدَاً بأبرهةَ المنارِ فأصبحت ... أيّامُه مسلوبةَ الإصباحِ

---

[1] خزانة الأدب، ١٠/٣٧٠-٣٧١.



أَخْنَى على صَيْفي بحادث صَرْفِه ... مُسْتَأْثراً بجُذيمة الوضّاحِ
أفأيْن عَلْكدة الهُمام ومُلكه ... أم أين عزّ عَبادَة الفتّاحِ
لا تُمْسِ في شكّ المنُون أما ترَى ... أيّامَهُ مشهورَةَ الإيضاحِ
لا تأمنَنْ مكر الزّمان فإنّه ... أردَى الزّمانُ بشمّرَ الوضّاحِ
برك الزّمانُ على ابن هاتك عرشه ... وعلى أُذينة سالب الأنوَاحِ
وعلى الذي كانت بمُوكَل داره ... نُهب القيان وكلّ أجْرِ وِشاحِ
من بعد مُلك الصّين أصبح هالكاً ... أكْرِم به من هالك مُجتاحِ
إنّ الذين تملّكوا قد أهلكوا ... وعلى المقنّع حلّ بالأبْراحِ
شَخَصَتْ على بُعد النّوى أشخاصُهُم ... فرأتهُمُ الأوهامُ كالأشباحِ
أفبَعْدَ أملاك مَضوا من حمير ... يُرجى الفَلاحُ ولاتَ حين فَلاحِ
من ذا تصافَقَ كفُّه كفَّ الرّدَى ... يَشْرِي التُّقى عن بيْعَةِ الأرْوَاحِ

شرق وغرب، ويتم وحزب، وسلم وحرب، ويابس ورطب، وأجاج وعذب، وشموس وأقمار، ورياح وأمطار، وليل ونهار، وإناث وذكور، وبرار وبحور، وحبّ ونبات، وآباء وأمهات، وجمع وأشتات، وآيات في إثرها آيات، ونور وظلام، ويسر وإعدام، وربّ وأصنام، لقد ضل الأنام، نشوّ مولود، ووأد مفقود، وتربية محصود، وفقير وغنيّ، ومحسن ومسيء، تبّاً لأرباب الغفلة، ليصلحنّ العامل عمله، وليفقدنّ الآمل أمله، كلّا بل هو إله واحد، ليس بمولود ولا والد، أعاد وأبدى، وأمات وأحيا، وخلق الذّكر والأنثى، ربّ الآخرة والأولى، أمّا بعد: فيا معشر إياد، أين ثمود وعاد؟ أين الآباء والأجداد؟ وأين العليل والعُوّاد؟ كلّ له معاد يُقسم قُسّ بربّ العباد، وساطح وهاد، لتُحشرون على انفراد، في يوم التّناد، إذا نفخ في الصّور، ونقر في النّاقور، وأشرقت الأرض، ووعظ الواعظ، فانتبذ القانط وأبصر اللاّحظ، فويل لمن صدف عن الحقّ الأشهر، والنّور الأزهر، والعرض الأكبر، في يوم الفصل، وميزان العدل، إذا حكم القدير، وشهد النّذير، وظهر التقصير، ففريق في الجنّة وفريق في السّعير.



الفصل الرابع

رئاب بن البراء الشنّي

رئاب بن البراء شخصية لا تزال مبهمة من شخصيات المرحلة القبإسلامية، وقد وقعت في تقاطعات التاريخ الجاهلي والتّاريخ الإسلامي. يرد في مصادر مختلفة اسم رئاب (وأحياناً رياب أو رباب) بن زيد (وأحياناً بن البراء). تجمع مصادر الأخبار والنّسب على أنّه من أنبياء "أهل الفترة". وحتى ترتسم لدى القارئ صورة أوليّة عن هذه الشخصيّة لا نرى أفضل من رسم ملامحه كما وردت في المصادر.

يقول ابن الكلبي[1]:

> رئاب بن زيد... تزعم عبد القيس أنّه كان نبيّاً، وكان يقول: الحمد لله الّذي رفع السّماء بغير منار، وشقّ الأرض بغير مِحفار. قال الحارث بن همّام بن مرّة بن ذهل بن شيبان:
>
> غنينا في تهامة قاطِنيها ... ليالي العزّ في آل الجُعَيدِ
>
> تَدينُ له القبائل من معدٍّ ... كما دانَت قُضاعة لابن زيدِ

يرد مضمون الإخبار نفسه في **الأغاني** بإسناد إلى أبي عبيدة[2]:

١ ابن الكلبي: **جمهرة النسب**، تحقيق ناجي حسن، ص ٥٩٣، ٥٩٤.
٢ الأصفهاني: **الأغاني**، ١٦/٢٦٠.



أحد بني عامر بن الدّيل... بن عبد القيس، الرّباب بن البراء كان يتكهّن، ثمّ طلب خلاف أهل الجاهليّة، فصار على دين المسيح عليه السّلام. فذكر أبو اليقضان أنّ النّاس سمعوا في زمانه منادياً ينادي في اللّيل، وذلك قبل مَبْعث النّبي (صلى الله عليه وسلم)، خير أهل الأرض رباب الشّنّي، وبحيرا الرّاهب وآخر لم يأت بعد. وكان لا يموت أحد من ولد الرّباب إلا رأوا على قبره شَطًّاً. ومن ولده مَخْربة، وهو أحد أجواد العرب، وإنّما سُمّي مخربة لأن السّلاح خرّبه، لكثرة لبسه إيّاه، وقد أدرك النّبيّ (صلى الله عليه وسلم) فأسلم، فأرسله إلى ابن الجلندي العماني وابنه المثنّى بن مَخْربة، أحد وُجوه أصحاب المختار.

يرد المضمون نفسه بواسطة ابن قتيبة، دون إسناد[1]:

رئاب بن البراء، كان على دين المسيح، وسمعوا قبيل مبعث النّبيّ – صلّى الله عليه وسلّم – منادياً ينادي: خير أهل الأرض ثلاثة: رئاب الشّنّي، وبحيرى الرّاهب، وآخر لم يأتِ بعد – يعني النبيّ، صلى الله عليه وسلّم – وكان لا يموت أحد من ولد "رئاب" فيُدْفَن إلا رأوا على قبرِه شطّاً.

يرد مضمون مختلف قليلاً في **العقد الفريد** دون إسناد:

اللّبوُ بن عبد القيس: منهم رئاب بن زيد...، كان ممّن وحّد الله في الجاهليّة، وسأل عنه النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم وفد بني عبد القيس، وكان يسقى قبر كلّ من مات من ولده. وفي ذلك يقول الحجين بن عبد الله:

ومنا الّذي بالبَعْث يُعرف نسلُه	إذا مات منهم ميّت جيدَ بالقطر
رِئاب وأنّى للبريّة كلّها	بمثل رِئاب حين يخطر بالسّمر

والسّمر هي الرّماح.

1 ابن قتيبة، **المعارف**، ص ٥٨.



من الواضح أن هذه الأخبار الواردة في هذه المصادر المتقدّمة وغيرها من المصادر المتأخّرة لا تتناقض في مضامينها بقدر ما تتكامل لترسم هذه الصورة لرئاب الشنّي: خليط بين عنصرين أساسيين: الأول أنّه كان نبيّاً موحّداً لله قبل الإسلام، العنصر الثاني هو شرفه وشهرته في قبيلة عبد القيس واعترافها له بالنبوّة. لأزمنة طويلة، لم تكن هذه الصورة محلّ تساؤل، وربّما كانت مُشبعة لقارئ "التاريخ الجاهليّ". أسباب ذلك معلومة: يتعلّق الأمر بشخصيّة عاشت خارج الزّمن الإسلاميّ، يعيها الكاتب أو القارئ خارج دائرة الدّلالة التّاريخيّة وتضعُف في شأنها أسباب الفضول. لا يسعنا إلا أن نلاحظ، حتى قبل تناول الموضوع، أنّ الرّواية تشتغل داخل وعي إسلاميّ للتّاريخ: أفرزَت ما يشبه التّوظيف لهذه النبوّة في اتجاه التّبشير بنبوّة الرّسول محمّد. ما ينسب إلى المنادي المجهول تمكن ترجمته كما يأتي: "لئن كان رئاب فاضلاً، فإنّ حياته، مثل حياة بحيرى الرّاهب، لم تكن أكثر من إشارة ممهّدة لما سيأتي به الرّسول محمّد". سوف نعود إلى هذه الأبعاد في فقرة أخيرة للتأمّل في مسألة تصرّف الرواية الإسلاميّة في شخصيّة رئاب.

لا يتوفّر لمثل هذه السير الهامشية أيّ مدخل، وليس من النادر أنّ يتوقف الفهم على حدود التّفسير بالمعتقد الدّيني (يهودية مسيحيّة أو وثنية)، وأن يتحوّل هذا التفسير إلى ما يشبه "الإجابة الجاهزة" عن كلّ الحالات مهما اختلفت. يدفع الفضول التاريخي إلى النّظر في المستوى العقدي كتعبير آت من بنية تبريرية، وإلى ضرورة البحث عن مختلف صور الارتباط بين الفكر وبين الحراك الاجتماعيّ. تلقّت قبائل كثيرة أثر التّوحيد المسيحي أو اليهودي لكن لم تُفرِز كلُّها أنبياء. لذلك، النبوّة في مضمونها الاجتماعي التّاريخي، سواء أكانت بقول صاحبها أم بقول محيطه بها، تعني تجاوزاً لحدود المعتقد الفردي ودخولاً لدائرة المجتمع والسّياسة. ولذلك، نشعر - كما عبّرنا عن ذلك في الفصل الأول من هذا الكتاب - بغياب كفاية الفهم العقدي، لأنّه يحوّل المعتقدات إلى جوهر مستقل عن سياقها الأصلي.

الغاية من تناول هذه الشّخصيّة بالدراسة محاولة الإحاطة بالظرف التّاريخي كما بالوسط الاجتماعيّ اللذين جرت فيهما حياتها. لن يكون ذلك دون بعض التّعقيد الناتج عن أمر أساسي: بيننا وبين الموضوع حاجز المصادر، والمصادر غير كثيرة الاكتراث



لرِئاب بن البراء ولا لغيره من أنبياء البدو في الجاهلية. لذلك، سوف نراوح أحياناً بين التقدّم نحو غايتنا السابقة، وبين التأمّل في طريقة الإخبار والمنطق المتحكّم فيها، وكذلك التوقف عند فراغاتها، وغايتنا الوصول إلى بعض الاستنتاجات المساعِدة على استغلالها الاستغلال الأفضل.

يتبادر إلى الذهن أن تكون الشّخصية خرافيّة، تولدت قيمتها من مجرد دخولها في دائرة جاذبية السّيرة المحمديّة، لكن تأتي من الروايات السابقة (ابن الكلبي، الأصفهاني، ابن قتيبة)، إيحاءات كثيرة على أنّ هذه الشخصيّة تاريخيّة وليست خرافيّة. يأتي أول هذه الإيحاءات من الإفراز الذي يجعل من رئاب شاهداً مبشّراً بنبوة الرّسول محمد. استعماله في صورة نسيج خلفي في السيرة، بالطريقة نفسها التي اُستعمل فيها بحيرا الراهب، يمثل شاهدة أولى على أنّ للرجل مكانة في ذاكرة العرب الذين عاصروا الإسلام. ثاني الشّواهد ما يرد من فخر قومه وبنيه به وقولهم أشعاراً فيه. يدل هذا على أنّه لم يكن مجرد زاهِد هامشي، وعلى أنّ فكره كان فيه استجابة لأوضاع سياسية معيّنة، وأنّ في عمله صلاحاً لقبيلته. ليس من المستغرب أن تُترجم المصادر - الآتية في كلّ الأحوال من ذهنية العصر الوسيط - كل عمل وفكر إلى حراك ديني وعقدي. من هذه الإيحاءات تتولد أسباب الفضول، ويبدو لنا الضّعف في الرواية وليس بالضرورة في التاريخ بالمعنى الواقعي: فإذا كانت الرواية لا تخبرنا بما فيه الكفاية عن حالة رئاب، أو تكتفي بتوظيفه في سياق السيرة المحمّديّة، لا يعني ذلك انعدام دلالة هذه الشخصيّة في سياق تاريخ الجاهليّة.

١ - الوسط القبلي:

ما من شك في أن مصادر النّسب، مثلما كان الأمر في الحالات السابقة، تمثل نافذة جدّية على المحيط الاجتماعي، وغالباً ما يوفر هذا الصنف من المصادر موادَّ تساعد على الاقتراب من الوسط الاجتماعي للشخصيّة موضوع الدرس.

- **مستوى القبيلة والعشيرة:** تمثل عبد القيس مجموعة بشريّة كبيرة، تقع مواطنها شرقي الجزيرة العربية، اتّسم تاريخها، طوال المرحلة المنظورة من التّاريخ القبإسلامي،



بحراك اجتماعي كبير وبحضور في أحداث مختلفة. تنازعت عبد القيس الفضاء الحيوي مع عدّة قبائل منها بكر، واندفعت فروع منها في اتّجاه البحرين وعُمان واصطدمت بقبيلة إياد، واخترقتها تيّارات مختلفة ودفعت عناصرها، في اتجاهات مختلفة أيضاً[1]. فيها انتشرت المسيحيّة، ومنها انبثقت رموز كبيرة في الشّعر والحكمة. ينتمي إليها شعراء كبار مثل المثقّب العبدي والممزّق العبدي والمفضّل بن معشر[2]. انبثقت منها رموز كبيرة للجاهليّة استبطنت رومانسيّة الحرب والفروسية. ينتمي إليها الرّيان بن حُويْص[3] الّذي كانت فرسه "الهراوة" مضرب الأمثال، وإليها ينتمي هُزَيْز الّذي يقول عنه ابن الكلبي: "كان أوّل من ثقّف الرّماح بالخطّ، خطّ عبد القيس"، وكانت رماحه مَضْرب الأمثال، وبلغت شهرتها حتّى الحبشة. ليس من المستغرب – من زاوية منطقية – أن يُفرز هذا الوسط كهانة أو نُبوّة كترجمة لهذه الحيويّة الاجتماعيّة والسياسيّة. لكن يبقى من المطلوب الوصول إلى الوسط الدّقيق الّذي ينتمي إليه رئاب.

- **ابن الكلبي:**

ما من شكّ في أنّ ابن الكلبي يمثل أشمل مصادر النّسب العربي قبل الإسلام، لكن لا بأس من التّذكير بحدود المواد الواردة بواسطته. وثّق للنّسب في القرن الثّاني، وكانت غايته كتابة سجل للنّسب العربي ورصد علاقات القرابة وتثبيتها، وليس من المنتظر أن تمثل مادة ابن الكلبي كليّة المجتمع المدروس لأنه لم يرصد ولم يسجّل إلا ما كان بعد حيّاً في ذاكرة الرّواة. هناك أيضاً دافع ثان للنظر بالنّسبيّة الكبيرة في تراث ابن الكلبيّ يتأتّى من الطابع الفنّي لمُصنفاته. فرغم بعض المتداركات والإشارات الواردة في كتاباته، لم يكن بإمكانه أن ينبئنا بدقة بشأن التّفاوت البشري ولا كلّ التّعقيدات التي تولّدها الحركيّة الجغرافيّة والتّاريخيّة، ولا عن أثر العنصر الزّمني الذي يجعل فروعاً تبرز نتيجة لأدوارها التّاريخيّة في حين تخبو أخرى.

نظراً إلى هذين السّببين على الأقل، لن نبحث في رواية ابن الكلبي عن إخبار مباشر فقط، وإنّما أيضاً عن إخبار غير مباشر نستقيه من التّشكّل العام الّذي يعطيه لنسب كلّ مجموعة. عمليّاً لن نحصر التّحقيق في بني شنّ (العائلة الّتي ينتمي إليها رئاب)، بل

---

١ جواد علي، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج ٤ ص ٢٠٣–٢٠٥.

٢ ابن سلاّم، **طبقات فحول الشعراء**، ج ١ ص ٢٧١.

٣ ابن الكلبي، **جمهرة النسب**، ص ٥٩٢.



سنبدأ بنظرة شموليّة لما يرد عن نسب عبد القيس. بديهي أنّ غايتنا هنا ليست الوصول إلى نسب عبد القيس في أتمّ مكوّناته أو ترميمه أدبياً بقدر ما هي البحث عن عناصر من شأنها أن توفّر إنارة لسيرة رئاب الشّنّي.

يخصص ابن الكلبي[1] فصلاً لنسب عبد القيس، ويوزّع مكوّناتها على فرعين كبيرين هما أفصى واللبؤ. لكن يلاحظ ما يأتي:

– لا يورد ابن الكلبي نسب هذين الفرعين "بعدالة"، لأنّ فرع اللبؤ (وهو نصف عبد القيس بالمنطق الشّكلي) غائب تماماً من دائرة الرّواية. هل يدل ذلك على انفصام قديم حدث في تاريخ القبيلة؟ أمر محتمل، لكن من غير المفيد في السّياق الحالي تتبُّع أسبابِه لأن نسبة رئاب – شكليّاً على الأقل – تعود إلى بني شنّ، وشنّ عشيرة باقية في توثيق ابن الكلبي لنسب بني عبد القيس.

من أفصى، ينحدر فرعان كبيْران هما شَنّ ولُكيز.

– يكشف ابن الكلبي عن انفصام آخر حدث في تاريخ هذه الجماعات، ولو أنّه يعلّله بالتعليل المعهود عند النّسابين ويُعيد أسبابَه إلى خلاف بين شخصين. يكتب ابن الكلبي:

> فولد أفصى بن عبد القيس: لكيزاً، وشناً، أمّهما ليلى بنت فران... بن قُضاعة. وقالت ليلى لابنيها: "يحمل شنّ ويفدي لكيز"، كان لها ابنان: شنّ، ولكيز، وكان شنّ يلطفها ولكيز يعقُّها، فحملت ذات يوم شنّ فجعلت تقول: فديت لكيز؛ فرمى بها من الجبل، وكانت عجوزاً كبيرة فماتت، فقال شنّ "دونك لكيز جَعَرات أمّك"، وقال: "يحمل شنّ ويفدي لكيز" فذهب مثلاً[2].

– يخصص ابن الكلبي القسم الأوسع من روايته لفرع لكيز. فمن أصل ١٣ صفحة مخصّصة لبني عبد القيس (أي شنّ ولكيز)، يغطّي نسب لكيز ١١ صفحة، ويفرعهم إلى ثلاث فروع: صباح، ودِيعة ونكرة، ويخبر عن نسب كلّ فرع منهم.

[1] ابن الكلبي، م. ن. ص ٥٩٢.
[2] ابن الكلبي، **الجمهرة**، ٥٨٢؛ وهناك صيغة مختلفة ترد في أمثال الميداني.



- ينحصر نسب بني شنّ في صفحة ونصف. يفرّع شنّ إلى ثلاثة فروع هي: عديّ، هُزيز، الدَّيل، لكن لا يفصل إلا في شأن واحد منها هو الدّيل.

- يذكر أربعة عناصر منحدرة من الدّيل هي حبيب، جُذيمة، صبْرة، سعد، عمرو، ثمّ لا يتناول إلا صبْرة، ودون تفصيل كبير إذ لا يذكر منهم إلا الجُعَيد (الّذي، نظريّاً على الأقل، منه ينحدر رئاب).

هل يعكس ذلك محدوديّة علمه؟ ما هي أسبابها؟ هل الفروع الغائبة كانت فروعاً أصابها التّفكك ولم تعد تعير أهمّيّة كبيرة لرواية نسبها وغابت من ذاكرة الرّواة؟ أسئلة ذات قيمة كبيرة لكن تغيب ربّما نهائياً الإمكانيّة العلميّة للإجابة عنها.

لنحتفظ بهذه النتيجة الأولى فقط: رواية نسب بني شن ضعيفة في رواية ابن الكلبي، إذ تقتصر في واقع الأمر على فرد واحد هو الجُعَيد وابناه عمرو وثَعْلَبة. لا يتيح ذلك أكثر من "اقتراب فنّي" من موقع رِئاب في نسب بني شنّ، يبقى غير كافٍ بما أنّ الغاية هي الوصول للوسط العشائِري بدقة.

- **ابن حزم:**

رغم أنّ ابن حزم متأخّر زمنيّاً، ورغم اعتماده أساساً على معارف ابن الكلبي، تبقى له قيمة توثيقيّة كبيرة، لأن فلسفته في كتابة النّسب مختلفة عن فلسفة ابن الكلبي. ففي حين كان طموح الأخير، كما ذكرنا، كتابة نسب شمولي لكل القبائل، تمحورت غاية ابن حزم[1] حول محاولة حصر الفروع الّتي ينتمي إليها عدد من الصّحابة والقادة في تاريخ الإسلام. لذلك، بالمقارنة مع ابن الكلبي، تأخذ رواية ابن حزم - رغم اعتماده على ابن الكلبي - شكل الرّواية المختلفة لأنها "غير مكترثة" لشموليّة النّسب بقدر ما تكترث لانتماءات الأفراد إلى الدوائر القبليّة.

يحصي ابن حزم البطون التّالية:

- جلّ المجموعات الّتي يذكرها ابن حزم تنحدر من لُكيز، من مجموعات لُكيز: بنو عجل بن عمرو بن وديعة بن لكيز، بنو محارب بن عمرو بن وديعة بن لكيز، بنو الدّيل بن عمرو بن وديعة بن لكيز، بنو دهن بن وديعة بن لكيز، بنو غنم بن وديعة بن لكيز، بنو نكرة بن لكيز، بنو شنّ بن أفصى، بنو هنب بن أفصى بن دعمى.

---

[1] ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص ٢٩٥.



وما يمكن ملاحظته:

-"يذكر شنّ في شكل مجموعة واحدة، ولا يفرّعها إلى فروع، رغم أنّها تمثّل - بالمنطق الداخلي للنّسب كما ذكرنا - نصف عبد القيس. كذلك، يلاحَظ أنه في الأثناء لم يجد من التّوثيق المتوفّر لديه عن شنّ إلا القول: "منهم عمرو بن الجعيد... الّذي ساق عبد القيس من تهامة إلى البحرين، وكان يقال له الأفكل، من ولده: المثنّى بن مخربة، صاحب عليّ، وعبد الرّحمن بن أذينة قاضي البصرة... ومنهم رئاب بن البراء... والأعور الشّنّي".

كل هذه المعلومات الواردة بواسِطته تتعلّق في مجملها إمّا بمعلومات عن جاهليّة بعيدة وإما معلومات تتعلّق بزمن الإسلام، ولا ترد إشارة ذات بال إلى أدوار للشّنيّين في الإسلام.

نقف تقريباً عند النتيجة نفسها: نسب بني شنّ ضعيف في رواية ابن حزم كذلك، لكن هناك نتيجة ثانية تأتينا من توثيق ابن حزم - ولو ضمنياً - تتمثل في ضعف حضور العناصر الشّنيّة في أحداث الإسلام الأولى. سوف نتناول موضوع الصّحابة منهم في فقرة مقبلة.

- **مستوى النّسبة**: ترد لرِئاب بن البراء نِسبة دقيقة في المصادر المختلفة، وتتوفر الفرصة للسير بالتحقيق في اتّجاه ارتدادي بمعنى الانطلاق من النّسبة والسيْرِ عكسيّاً بغاية الاقتراب من الوسط العشائري وفي النتيجة الاجتماعي الذي ينتمي إليه.

يرد في ابن الكلبي[1] رئاب بن زيد بن عمرو بن معاوية بن جابر بن صهيب، من بني ثعلبة بن الجعيد، وهي الصيغة نفسها التي ترد في رواية ابن عبد ربّه[2]، بفارق بسيط (ضُبيب عوضاً عن صُبيب، واختفاء اسم معاوية من السّلسلة).

يرد الاسم في صيغة الرّباب (أو رئاب) بن البراء بواسطة الكثير من المصادر الأخرى منها ابن قتيبة[3]، ويشير المحقق إلى أنّ في بعض النّسخ المخطوطة صيغ أخرى للاسم والنّسبة: رَبَاب بن عبد الله، وأرْبَاب بن رِئاب وأرباب بن البراء.

---

١ ابن الكلبي، **جمهرة النسب**، ص ٥٩٣.

٢ ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، ٣/٣٠٨.

٣ ابن قتيبة: **كتاب المعارف**، ص ٥٨. في الهامش، يشير المحقّق إلى أنّ عنوان الفقرة فيه اختلاف وجلّ النّسخ تتحدّث عن دين عيش أو عبادة الأصنام، وليس دين عيسى.



يرد في **الأغاني**[1] الرَّباب بن البراء، وفي كتاب **الاشتقاق**[2] رِئاب بن البراء.

تتوزع الصّيغ الواردة في ابن حزم[3] على الشّكلين معاً: بعض نسخ المخطوطات المعتمدة تقول رِئاب بن زيد، وأخرى تقول رئاب بن البراء.

يرد في كتاب **المحبّر**[4] رئاب الثّمودي من المفسدين في الأرض، ولا يبدو أن المقصود هو رِئاب بن البراء لأن صورة الرّجل إيجابية في التراث التاريخي العربي. هل يتعلّق الأمر ضرورة بشخص واحد؟ لا مانع من وجود شخصيّتين تحملان الاسم نفسه.

في كل المصادر السابقة، ترد نسبة الرّجل في شكلين مختلفين ومتفاوتين في المستوى الجزئي:

الأول: رِئاب بن البراء.

الثاني: رِئاب بن زيد بن عمرو بن معاوية بن جابر بن صُهيب، من بني عمرو بن الجعيد.

من الواضح أنّ الشّكل الأوّل مختصر إلى أقصاه ولا يتيح تقدّماً كبيراً في التّقصّي. أمّا الشّكل الثّاني، الّذي يرد في شكل تسلسل من ١١ اسماً بين رئاب وبين عمرو بن الجعين، فيوفّر من الناحية النّظريّة على الأقل إمكانية للبحث الارتدادي المشار إليه.

من هو الجعيد بن صبرة؟ ومن هم أبناؤه: ثعلبة وعمرو؟

رأينا في ما سبق أنّ نسب بني شن في ابن الكلبي يكاد يقتصر على بني الجعيد بن صبرة بن الدّيل بن شنّ. لا ترد بواسطة ابن الكلبي أي معلومة عن ثعلبة هذا سوى الإشارة لاسمه. تأتينا إنارة طفيفة بواسطة ابن حبيب، يقول[5]: "الجُعيد بن صبْرة من حكّام العرب"، لكن لا يمكننا أن نعلم أين أو متى حكّم بين القبائل. يقتصر ما تتيحه المصادر على استقاء بعض المعنى ممّا يرد في شأن أحد أبنائه وهو عمرو بن الجعيد. عمرو كان يعرف بالأفكل، ويعود الاسم إلى اللّغة البابليّة القديمة[6] apkallu، ويعني

١ الأصفهاني، **الأغاني**.

٢ ابن دريد، **كتاب الاشتقاق**، ص ٣٢٥.

٣ ابن حزم: **جمهرة أنساب العرب**، ص ٢٩٩ هامش ٨.

٤ ابن حبيب، **المحبر**، ص ٣٥٧.

٥ ابن حبيب، **المحبّر**، ص ١٣٥.

6 Caskel (W), *Abd al-Kays*, EI / 2, vol.1 p. 76.



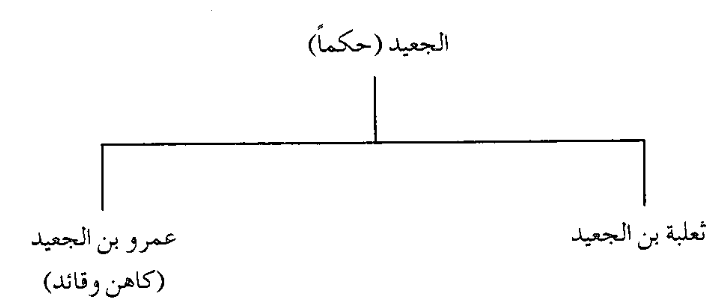
القدّيس، ويتأكّد المعنى نفسه في اللّغة العربيّة حين تصفه الرواية بأنّه كان كاهناً[1]. يبدو من رواية ابن الكلبي وغيره أنّ عمرو بن الجُعيد كان شخصيّة قياديّة كبيرة لا في عبد القيس فقط، وإنّما في كلّ قبائل ربيعة، ما يجعله من صنف الأشراف الذين تختلط عندهم الكهانة بالزعامة والفروسية. يرد في الاشتقاق[2] أنّه مات مقتولاً، قتَلَه بنو عصر وهم فرع أو بطن من بني عبد القيس، ما يعني في جوهره أنّه كان في خِضم صراع يخترق بني عبد القيس.

بعد عمرو بن الجُعيد يصعب أي تحقيق لأنّ بقيّة أسماء السلسلة الواردة في نسبة رئاب (ابن الكلبي) لا وجود لها في دائرة الرواية. كأننا بالتسلسل، وقبل مولد رئاب بتسعة أجيال، يأخذ شكلاً خطّيّاً ويؤدّي فقط إلى رئاب.

النّتيجة أن التّسلسل الوارد في نسبة رئاب لا يساعد كثيراً على مقاربة الوسط العائليّ الّذي ينتمي إليه.

قد يكون ذلك طبيعيّاً في مصادر أخذ يستقطبُها تاريخ الإسلام القادم، لكن يبقى هذا الفراغ الكبير مثيراً للاستغراب، إذ يتعلّق الأمر بعائلة كان لها كلّ هذه الوجاهة في الجاهليّة البعيدة، ولها بصورة أو بأخرى وضعٌ من الصّدارة الحديثة بحكم انتماء رئاب إليها وما يوحي به ذلك من تمازج بين الدور العقدي والسياسي.

يمكننا أن نحوصل المعطيات كما يأتي:



[1] ابن دريد، الاشتقاق، ٣٢٥.
[2] ابن دريد، الاشتقاق، ص ٣٢٥.



بعد عدد من الأجيال يأتي رئاب.

- **الإسلام، فرصة للتوثيق:** نُغادر منطق البحث من كلّيّة النّسب (الفقرة الأولى)، ومن العناصر الواردة في نسبة رئاب (الفقرة الثانية) ونوجّه أنظارنا إلى دور العناصر العبْديّة في المرحلة الإسلامية. في هذه المرحلة، يزداد التوثيق كثافة ودقّة و"نتوقّع" أن يكون دخول بعض العناصر من عبد القيس، أو من شنّ خاصة، إلى دائرة الضّوء الإسلاميّ، بمنزلة فرصة للبحث عن إنارة للنّسيج البشري الفاصل بين رئاب وبين عمرو بن الجُعيد، وما قد يساعد على كشف جوانب من المحيط الاجتماعي والثقافي الذي عاش فيه رئاب بن البراء. ليس من المفيد في سياق بحثنا الحالي التحقيق في ظروف دخول العناصر العبديّة الإسلام بقدر ما هو مفيد العثور على تقاطُع، حتى عن طريق المصادفة، بين أسماء هؤلاء، وبين نسب رئاب بن البراء الذي - كما رأينا - تنسبه كل المصادر إلى بني عبد القيس، لكن لا نعثر له على موقع واضح في شجرة نسب هذه القبيلة.

يخصّص ابن سعد[1]، في فصل عنوانه "وفادات العرب"، نصّاً لوفد بني عبد القيس (بإسناد إلى الواقدي)، يقول:

> كتب رسول الله إلى أهل البحرين أن يقدم عليه عشرون رجلاً، فقدم عليه عشرون رجلاً رأْسهم عبد الله بن عوف بن الأشجّ، وفيهم الجارُود ومُنقذ بن حيّان، وهو ابن أخت الأشجّ وكان قدومهم عام الفتح.

لا يذكر ابن سعد بقيّة أعضاء الوفد لكن يتدارك ذلك في فصل آخر عنوانه "تسمية من كان بالبحرين من الصّحابة"[2]، (بإسناد لعروة بن الزّبير)، يقول:

> كتب رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم، إلى أهل البحرين فقدِم عليه عشرون رجلاً منهم عبد الله ابن عوف بن الأشجّ، في بني عُبيد ثلاثة نفر، وفي بني غنم ثلاثة نفر، ومن بني عبد القيس اثنا عشر رجلاً معهم الجارود وكان نصرانيّاً.

---

١ ابن سعد، كتاب الطبقات الكبرى، ١/٣١٤.

٢ م. س. ٥/٥٥٧.



ويترجم لكل أفراد الوفد. نوجّه اهتمامنا إلى الأصول العشائرية لهؤلاء الأفراد:

– عبد الله بن عوف بن الأشج: رغم اختلاف الرواية في عناصر نسبته[1]، يبدو أن أوثقها وأكملها ما يرد بواسطة ابن سعد بإسناد لابن الكلبي، ويتوافق مع ما يرد في **الجمهرة**[2]: أشج عبد القيس اسمه المنذر بن الحارث بن عمرو بن زياد بن عصَر. عصر فرع من بني عوف ينحدر من لُكيز.

– الجارود، بشر بن حنش بن المُعلّى. ينتمي إلى بني جذيمة فرع من بني عوف بن أنمار، ينحدر من لُكيز. ترد نسبته كاملة في ابن سعد وتتوافق مع ما يرد في **الجمهرة**: الحارث بن زيد ابن حارثة بن معاوية بن ثعلبة بن جُذيمة بن عوف بن بكر بن عوف بن أنمار.

– صحار بن عبّاس العبدي، ينتمي إلى بني ظَفر (فرع من الدَّيْل)، فرع ينحدر من لُكيز.

– سفيان بن خوليّ بن عبد عمرو بن خوليّ، ينحدر من عِجل فرع من لُكَيْز، ويرد اسمه في **الطبقات** وتوافق مع ما يرد في **الجمهرة**.

– محارب بن مَزِيدة بن مالك بن همّام، ينحدر من بني مُحارب فرع مواز لعِجل ينحدر بدوره من لكيزة. تتوافق نسبته في **الطبقات** مع ما يرد في **الجمهرة**.

– عُبَيدة بن مالك بن همّام بن معاوية بن شبابة، ينحدر من محارب، فرع مواز لعِجل ينحدر من لُكيزة. تتوافق نسبته في **الطبقات** مع ما يرد في **الجمهرة**.

– الزراع بن الوازِع العبديّ.

– أبَان العبديّ.

– جابر بن عبد الله العبديّ.

– مُنقذ بن حيّان العبديّ، وهو ابن أخت الأشجّ.

– عمرو بن المرجوم وهو عبد القيس بن عمرو بن شهاب بن عبد الله بن عَصَر.

– شهاب بن المتروك، واسم المتروك عبّاد بن عبيد بن شهاب بن عبد الله بن عَصَر بن عبد القيس.

---

١ ترد في ابن سعد رواية للمدائني تقول: "اسمه المنذر بن عائذ بن الحارث بن المنذر بن النعمان بن زياد بن عصر".

٢ **الجمهرة**، لوحة ١٦٩، ج ٣ ن تحقيق فردوس العظم.



- عمرو بن عبد القيس، وهو من بني عامر بن عَصَر، وهو ابن أخت الأشجّ.
- طريف بن أبان ابن سلمة بن جارية من بني جديلة بن أسد بن ربيعة.
- عمرو بن شعيث من بني عصَر بن عبد القيس.
- جارية بن جابر، من بني عَصَر.
- همّام بن ربيعة، من بني عَصَر.
- خزيمة بن عبد عمرو، من بني عَصَر.
- عامر بن عبد قيس، من بني عامر بن عَصَر.
- عقبة بن جروة من بني صباح بن لُكيز.
- مطر أخ لعقبة بن جروة لأمّه، وهو حليف لهم من بني عِنْزة.
- سفيان بن همّام، من بني ظفر بن محارب بن عمرو بن وديعة بن لُكَيْز.
- عمرو بن سفيان.
- الحارث بن جندب العبديّ من بني عائش بن الدّيل.
- همّام بن معاوية ابن شبابة بن عامر بن حَطَمَة من عبد القيس.

يبدو أن الحراك السياسي مركزه فرع لُكيز وعلى نحو أخصّ عشيرة بني عصَر: جلّ أعضاء "الوفد" ينتمون إلى بني عصَر. لا نلاحظ حضوراً كبيراً لبني شنّ، الفرع الّذي ينتمي إليه رِئاب بن البراء. ما يثير الانتباه، كذلك، غياب أيّ تقاطع بين عناصر التسمية المصاحبة للأسماء الواردة في القائمة الطّويلة لابن سعد، وبين الأسماء الواردة في نسبة رئاب كما ترد عند ابن الكلبي. لا يرد ذكر لأشخاص ينحدرون من بني عمرو بن الجُعيد أو من رِئاب. إذا استحضرنا كلّ الحيويّة التّاريخيّة لبني عمرو بن الجعيد، الّتي دلّت عليها الفقرة السّابقة، تثير هاتان الملاحظتان الكثير من الاستفهام، لأنّه من المنتظر "منطقيّاً" أن تستمر هذه الحيويّة حتى بصورة اهتمام بما يجري في محيط مكّة. هل تمّ الانفتاح على الإسلام في فروع أخرى دون بني شنّ؟ هل بنو عمرو بن الجُعيد بعد هزيمتهم أمام عصَر غادروا البحرين؟ لكن إلى أين؟

رغم كل الأهميّة التي يمكن أن تسنَد إلى لحظة الفحص المتمثلة في مرحلة الدخول في الإسلام، لا يبدو أن النسيج البشري كان منظّماً على النسق الذي توحي به النصوص المتعلّقة بسنة الوفود. ترد إشارات إلى عناصر قبليّة لم تكن جزءاً من الوفود الرّسميّة.



في الأخبار المتّصلة بقدوم وفد عمان في ابن سعد[1]، ترد إشارة إلى شخصيّة غامضة اسمها مَخربَة العبديّ، ما يعني انتماءه إلى بني عبد القيس، رغم أن ابن سعد لا يبدو واضحاً في شأن اسمه ويقول: "واسمه مدرك بن خوط". حين قدم هذا الوفد، كان مخربة العبدي في محيط الرّسول محمّد، وحين طلب أعضاء الوفد من الرّسول أن يُرسل معهم رجلاً يقيم أمرهم، تطوّع مخرمة للأمر. كانت حُجّته على هذا التّطوّع أنّ له دراية بعمان وأهلها، وفعلاً أرسله الرسول معهم. لا ترد في ابن سعد أي إشارة أخرى لا إلى مخربة العبدي ولا اسمه الثّاني مدرك بن خوط.

ترد ترجمة له في **الإصابة**[2] فيها اسمه كاملاً: "مَخْرَبة بن بِشر (من بني الجُعيد بن صبرة بن الدئل) بن قيس بن رِئاب بن زيد العبدي". وترد المعلومة نفسها عن درايته بعمان وأهلها، ويكتب ابن حجر بإسناد إلى أبي عبيدة: "كان شريفاً في الجاهليّة فارساً جواداً".

ترد في له ترجمة في **الاستيعاب**[3]، لكن يحيط باسمه إبهام كبير (إذ يقول مخرقة، ويقال مخرمة، والصّحيح مخرفة)، لكن من الثابت أنّه المقصود بالترجمة لأنّها تتقاطع في مستوى المضمون مع ما يرد في ترجمة ابن حجر. يرد في هذه التّرجمة لا ما يوحي بصلة وطيدة بعمان فقط، وإنّما باندماج كبير في محيط الرّسول، يقول: "حديثه عند سماك بن حرب عن سويد بن قيس، قال: جلبتُ أنا ومخرفة العبْدي بزّاً من هجَر، فاشترى منا الرّسول سراويل".

تتأكّد المعلومة نفسها في ترجمته في **أسد الغابة**[4]: روى سماك بن قيس عن سويد بن قيس قال: جلبتُ أنا ومخرفة العبدي بزّاً من هجر فبعت من النّبي صلى الله عليه وسلم سراويل... إلى آخر الرواية.

تتأكّد المعلومة نفسها كذلك في **الإكمال** لابن ماكولا[5].

– **سويد بن قيس**: من الواضح أنّ سويد بن قيس هو رفيق مخرفة العبدي، ويتأكّد هذا

---

١ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٣٥١/١.
٢ ابن حجر، **الإصابة في تمييز أسماء الصحابة**، ٤٨/٦، ترجمة رقم ٧٨٣٩.
٣ ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ص ٢٥٣١.
٤ ابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، ١٢٤/٧.
٥ ابن ماكولا، **الإكمال**، ٢٢٧/٧.



في ترجماته المقتضبة في كتب التراجم. ترد له ترجم في **الإصابة**[1] وفي **تهذيب التّهذيب**[2]، وفي المزّي[3]، وفي ابن الأثير[4]، الذي يقول: "... عن سويد بن قيس، قال: جلبت أنا ومخرمة العبدي بزّاً من هجر، فأتينا مكّة، فأتانا رسول الله فابتاع منا سراويل..."، ويرد كذلك أنّ سويد بن قيس هذا يكنّى أبو مرحب.

ترد في المزّي[5] ترجمة مختصرة لمرحب، أبو مرحب، أو ابن أبي مرحب، إذ يقول: ويقال اسم أبي مرحب سويد بن قيس الأنصاري، له حديث واحد أنّ عبد الرّحمن بن عوف نزل في قبر النّبيّ (صلى الله عليه وسلم)، كأنّي أنظر إليهم أربعة... الحديث.

– **النتيجة:** لا دليل من جديد على أن مخرمة بن بشر ينحدر من ذرّية رئاب بن زيد العبدي، رغم النّسبة الواردة في ترجمته في ابن حجر. يبقى الأمر مثيراً للكثير من الاستغراب، ولا سيما أنّ صورة رئاب – كما سبق أن أشرنا – ليست صورة سلبية، بمعنى أنه يمكننا أن نتصوّر تبرُّؤاً من هذه النّسبة حدث بواسطة أبنائه. ينفتح الباب على فرضيّة أن تكون نسبة رئاب بن البراء غير صحيحة، ويحقّ التساؤل – في ضوء أمثلة أخرى كثيرة – ألّا يكون في هذا الإخبار الخطأ استجابة لوظيفة معيّنة للرواية يجب البحث عنها.

– **المراقبة بالتّاريخ:**

- **تناقضات الرواية**

– ١ – يرد في رواية ابن الكلبي، ويتردد في روايات كثيرة أخذت عنه، أنّ عمرو بن الجُعيد كان قائدهم أثناء هِجرتهم من تِهامة إلى البحرين. لكن لا يبدو أنّ لهذه المعلومة أساساً تاريخيّاً مقبولاً. لا يشهد تاريخ عبد القيس على هجرة من تِهامة في أقصى غربي الجزيرة. تقع ديار عبد القيس شمال ديار أزد عمان وتمتد شمالاً لتُحاذي منازل بكر. أمّا غربيّها، فتمتد بشكل موازٍ ديار تميم حتى تصل بدورها ديار بكر وديار أسد. ألا

---

١ ابن حجر، م. ن. ٢٢٨/٣.
٢ ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، ٢٤٥/٤.
٣ المزي، **الكمال**، ٢٧٩/٢–٢٨٠، ترجمة رقم ٢٦٤٨.
٤ ابن الأثير، **أسد الغابة**، ٤٩٣/٢، ترجمة رقم ٢٣٥٧.
٥ المزي: **الكمال**، ترجمة رقم ٥٨٥٤.



يكون ابن الكلبي – نظراً إلى محدوديّة معرفته بقبائل شرقي الجزيرة – قد أخطأ في النّسب، ونتيجة لذلك ألحق أحداثاً بإطار ليس إطارها الصحيح؟

يدعم هذه الفرضيّة سياق المعلومة المتعلّقة برئاب في نص ابن الكلبي، إذ ترد في معلومة مُدمجة في نسب المنحدرين من عمرو بن الجعيد، يقول:

> وولد شنّ بن أفصى هُزيزاً، إليه تنسب الرّماح، وعديّاً، والدَّيل. فولد الدّيل: حبيباً، وجُذيمة، وعمراً، وسعداً، وصبْرة. وهزيز أوّل من ثقّف الرّماح بالخطّ، خطّ عبد القيس، قال النّجاشي يصف رمحاً: وثقّفه الهُزيز من العوالي. فولد صبرة الجُعَيد، فولد الجُعَيد: عمراً وهو الّذي ساقهم إلى البحرين من تِهامة، وكان يقال له الأفكل. من ولده المثنّى بن مخربة بن حوط بن يثربي بن عبد الله ابن عائذ بن أغواث بن الحارث بن مازن بن عمرو بن الجُعيد. وعبد الرّحمن بن أُذينة بن الحارث، ولي قضاء البصرة وتُوِّجْ. وعبد الله بن أُذينة، كان عالماً. [من ولد عمرو بن الجعيد] رِئاب بن زيد بن عمرو بن معاوية بن جابر بن صُبيب، من بني ثعلبة بن الجُعيد... تزعم عبد القيس أنّه كان نبيّاً، وكان يقول: الحمد لله الّذي رفع السّماء بغير مَنار، وشقّ الأرض بغير محفار. قال الحارث بن همّام بن مرّة بن ذهل بن شيبان:
>
> غنينا في تهامة قاطنيها ... ليالي العزّ في آل الجعيد
>
> تدين له القبائل من معدّ ... كما دانت قضاعة لابن زيد

ترد المعلومة بواسطة ابن قتيبة أيضاً في "سياق مُصطنع"، إذ تبدو مقتَطَعة من سياق سابق وموضوعة في سياق ترجمة مُقتضبة لرِئاب بن البراء، في فصل عنوانه "ذكر من كان على دين قبل مبعث النّبي".

تردُ نِسْبة رئاب في **الأغاني** بالصورة الاعتراضية نفسه في فصل "ترجمة عبد يغُوث بن صلاءة"، الشّاعر الشّهير وقائد بني الحارث بن كعب في يوم الكلاب الثّاني ضد بني تميم، وهو اليوم الّذي أُسر فيه هذا الشّاعر وقُتل. أخبار يوم الكلاب الثّاني الواردة في **الأغاني** مصدرها أبو عُبيدة، ووصلت من وسائط مختلفة يذكُرُها أبو الفرج وهي أبو عمرو بن العلاء، وهشام بن الكلبي عن أبيه، والمفضّل الضّبّي، وإسحاق بن الجصّاص



عن العَنبري. لكن رغم وثُوق النّص ووثوق صلته بأبي عبيدة، ترد نسبة رئاب في جملة اعتراضيّة، وظيفتها شرح بيتيْن قالهَما أحد الشّعراء (هو علقمة بن سباع) لعمرو بن الجعيد. يقول:

وقال علقمة بن سباع لعمرو بن الجعيد:

لـمـا رأيـت الأمـر مخلوجة أكْـرهـتُ فـيـه ذابـلاً مـارنـا
قـلـتُ لـه خُـذْهـا فـإنّـي امـرؤ يعرف رُمحي الرجل الكاهنَ

يعتمد الأصفهاني على معارف ابن الكلبي ويقول:

قوله يعرف رُمْحي الرّجل الكاهن، يريد عمرو بن الجُعيد كان كاهنا، وهو أحد بني عامر بن الدّيل بن شنّ بن أفصى بن عبد القيس، ولم يزل ذلك في ولِده منهم رئاب بن البراء، كان يتكهّن.

- **بداية الوضوح:**

وصلتنا رواية أبي عبيدة في شكلها الأكمل في **النّقائض**. يثير الانتباه أنه في هذا النصّ لا يرد الشّرح الذي يردُ في **الأغاني** حول من المقصود بالكاهن، ما يعطينا حجّة إضافية على أنّ أبا الفرج استعمل نصّ أبي عبيدة وأضاف عليه شروحاً معتمِداً في ذلك على علْم ابن الكلبي. يقول أبو عبيدة في **النقائض**[1]:

وقال علقمة بن سباع القُريعي[2] لعمرو بن الجعيد وكان كاهناً في ما يذكرون:

لـمـا رأيـت الأمـر مخلوجـة أكْرَهْـتُ فيـه خُرْصـاً مارنـا
قلـت لـه خُذْهـا فإنّـي امـرؤ يعـرفُ رُمحي الرّجـل الكاهنا

وصلتنا رواية أبي عبيدة بصورتها الكاملة في **أيّام العرب**، ويتّضح الدليل على خطأ

١ أبو عبيدة، النقائض.
٢ الوزير المغربي، **كتاب الإيناس في علم الأنساب**، ترد في هذا المرجع قصيدة لأوس بن حجر يمدح فيها علقمة بن سباع القريعي، وترد كذلك بعض العناصر من ترجمته، ص ٥١.



ابن الكلبي في نسب بني عمرو الجعين، يقول:

> أخبرنا عمرو بن العلاء قال: كان يوم الكلاب متّصلاً بيوم الصّفقة. وكان من حديث الصّفقة، أنّ باذام، عامل كسرى باليمن، بعث إلى كسرى عيراً تحمل ثياباً من ثياب اليمن، ومِسكاً وعنبراً، وخَرجَيْن فيها مَناطِقُ محلاّة، وخُفَراءُ تلك العير بعض النّاس المراديّون، فساروا من اليمن، لا يعرض لهم أحد، حتّى إذا كانوا بحِمَّض من بالِد بين حنظلة بن يربوع وغيرهم، أغاروا عليهم، فقتلوا من فيها من بني جُعيد، والأساورة واقتسموها. وكان فيمن فعل ذلك ناجية بن عُقال...[1].

- **النتيجة**

اختلط على ابن الكلبي نسب عمرو بن الجعيد الأفكل زعيم بني عبد القيس الّذي عاش في القرن الثّالث، وبين عمرو بن الجعيد المرادي الّذي قتل يوم الصّفقة، من أيّام الكلاب وعاش في القرن السّادس. أحداث الكلاب قابلة للمراقبة التّاريخيّة، ولم تكن قبيلة عبد القيس طرفاً في هذه الوقائع التي جرت حوالى سنة ٥٣٠م، وكانت حرباً بين قبيلة تميم وقبيلة مذحج[2]. لا شكّ أن وعي ابن الكلبي بهذا الفاصل الزمني الطويل جعله يعطي نسبة لرئاب متضمّنة لـ ١١ اسماً تُحيل (تقنيّاً) على شخص عاش في القرن الثالث. من ابن الكلبي انتشرت الرواية في مصادر كثيرة.

قد يكون من المجدي محاولة الإحاطة بأسباب هذا الخطأ، لأنّ في ذلك ما يتيح تأطيراً أفضل لعلم ابن الكلبي بتاريخ الجاهليّة.

أوّل الأسباب – ما أشرنا إليه سالفاً – من محدودية درايته بقبائل شرقي الجزيرة، وقد تكون هناك أسباب موضوعيّة أسهمت في ذلك: كان هذا الوسط وسطاً مفكّكاً بفعل حراكه الجغرافي وبفعل اختراقه بعدّة أحداث ووقائع. نستشف هذا الضّعف بالشّكل الّذي أخذته صلتهم بالإسلام، كما نستشفّه من حضور بعض العناصر العبديّة في النّشاط التّجاري بين عمان ومكّة، وهو ما انعكس في ما رأيناه من حضور ضعيف

---

١ البياتي، **أيام العرب لأبي عبيدة**، ص ٦٦–٦٧.

٢ بيغولوفسكيا، **العرب على حدود بيزنطة وفارس**، ص ١٧٦.



لبني شنّ في تاريخ الإسلام الأوّل.

ثاني الأسباب هو عُسر التمييز بين اسمين متماثلين: عمرو بن الجُعَيد (المرادي) وعمرو بن الجُعَيد (العبدي). يضاف إلى هذا أنها أسماء كثيرة التّداول في ثقافة الجاهليّة. عمرو هو اسم كثير التداول والجُعيد هي تصغير جَعْد، وتعني الخفيف والقصير من الرجال[1]، خلاف السّبط يقول ابن دريد[2]، ما يعني أنها كُنية قد تكون أطلقت على الكثيرين من عرب الجاهليّة.

ثالث الأسباب التشابه في الدّور التّاريخي لكلا الشّخصيّتين. كان كلاهما من أشراف الجاهليّة، وكلاهما له أدوار عسكريّة. ففي حين كان الأوّل قائداً لبني عبد القيس، كان الثّاني شريفاً من مُراد في خدمة التّجارة مع الفرس يخْفر قوافِلهم. أدّت محاولة الأوّل إلى مقتله على يد بني عصر، ما يعكس مباريات داخلية بين فروع عبد القيس، وأدّت محاولة الثّاني إلى مقتِله ومقتل عائلتِه على يد بني تميم.

إلى كل هذه الأسباب، يضاف ضعف التّزمين سواء عند ابن الكلبي أم عند غيره من رواة أخبار الجاهليّة. كانت هذه الفترة كما ذكرنا خارج دائرة العلم الإسلامي، وخارج أي سلّم زمني آخر يتيح ضبط أحداثها.

٢ – نبوّة رئاب

– **الوسط الأصلي للنبوّة**: لم يكن ما سبق غاية لذاته، بل كان مثلما أشرنا في بداية هذه الصفحات محاولة للاقتراب من الوسط الاجتماعي الذي عرف نبوّة رِئاب بن البراء. ينكشف بعد إصلاح النَّسب معطى أوّل على غاية كبيرة من الأهمّية هو أنّ نبوّة رئاب حدثت وسط قبيلة مُراد، وهي قبيلة يمنية عريقة. ونعلم من التاريخ العام أن الأوساط اليمنيّة كانت لأسباب تاريخيّة القبائل الأسبق في التلازم بين القيادة الروحية والقيادة السياسية مقارنة بقبائل الجزيرة العربية الوسطى والشماليّة.

المعطى الثاني أن نبوّة رئاب تبلورت إثر تجربة تاريخيّة مخصوصَة، تمثلت في محاولة قبيلة مُراد تنمية تجارتها مع الفرس وشقّ طريقها للتجارة الدوليّة. ينتمي رئاب

١ ابن منظور، **لسان العرب**، مادة جعد، ج ٣ ص ١٢٢.

٢ ابن دريد، **الاشتقاق**، ص ٢٩٩.



إلى عائلة كان لها طموح في قيادة مُراد وإخراجها من دائرة الاقتصاد المعاشي إلى الاقتصاد التجاري، ولعِبِ دور الوسيط بين التجارة اليمنيّة والتجارة الفارسيّة عبر الخليج. لكن كان من شأن هذا المشروع أن يثير حفيظة قبائل أخرى كثيرة، إمّا قبائل باحِثة عن هذا الدور نفسه للخروج من أزمات الاقتصاد المعاشي، وإما قبائل ممتهِنة للإغارة. يأخذ مقتل عمرو بن الجُعيد في مصادرنا صورة الحادث العرضي لكن فيها الكثير من الدلائِل على أنّ مصير هذه العائلة كان الإحباط والهزيمة على يد العناصر التميميّة الغارقة في القبليّة القديمة[1].

ينسجم هذا الاستنباط مع مُؤشّرات أكثر وضوحاً تأتينا من التاريخ العام: غالباً ما يأخذ تعاظم القبيلة حالة تجاوز الاقتصاد المعاشي في اتجاه الاقتصاد التجاري، وغالباً ما يؤدي ذلك لتصادم مع مجموعات أخرى لها الطموح نفسه أو تريد نصيباً لها من المشروع، ولا يمكنها أن تبقى على حياد وهي ترى القوافل تمرّ من دِيارها. الأمثلة كثيرة على هذه الوتيرة وأقربها مثل قريش في القرن السادس. حين أخذت تسعى تدريجياً إلى نسج علاقات تجارية مع الحيرة، تولّد عن ذلك من صعوبات مع قبائل الحجاز. يذكرنا مقتل عمرو بن الجعيد بمقتل عروة الرّحّال وهو يقود قافلة لبني المنذر إلى مكّة[2]. تذكرنا حال عمرو بن الجعيد بحال هاشم وهو يسعى إلى تطوير التّجارة بين مكة وبلاد الشّام، وسعيه إلى ضمان تحالف القبائل، أو على الأقل حمايتها للمشروع. كذلك، لم تنم قريش إلا إثر تصادم عنيف مع قُطب آخر يمثله اليمن (وقعة الفيل)، ولم يقع تجاوز المشكلة إلا باعتماد قريش على حليفها الرئيسي المتمثل في الدائرة اليثربيّة، والاكتفاء بحدود الوساطة مع اليمن، والتراجع عن مشروع تنظيم مجمل الحركة التجاريّة.

– **أين جرت حياة رِئاب؟** لم تحفظ لنا الرواية ما يتيح الكثير من اليقين. هل كان ممن بقي من أبناء عمرو الجعيد في اليمن؟ هل هاجر ليندمج في إحدى القبائل اليمنيّة المنبثّة على طريق الشّام؟ يتوفر فقط العنصر المتمثّل في استعماله كنسيج خلفي شاهد على نبوّة محمّد، وربط شهادته بشهادة بحيرا الراهب. المعروف أن بحيرا الرّاهب

---

[1] انظر أعلاه، نص أبي عبيدة.

[2] ابن حبيب، المنمّق، ١٦٤ وما يليها.



كان على طريق الشام، لكن كل هذه الأبعاد لا يمكن السيطرة عليها بالتوثيق المتوفّر، وقد يكون بلاغ الرواية، بهذا الجمع بين رئاب وبحيرا، تعني في جوهرها القول إنّ نبوّة محمد شهد عليها قدّيسو "الشمال والجنوب".

- **فكرهُ وعمله**: بقي التساؤل عن مضمون قوله ومشروع عمله. لم يصلنا إلا القليل ممّا كان يقول، ولا يمكن مقارنة حالته بحالة خالد بن سنان. هل يمكن الوقوف بالقليل الواصل إلينا على بعض ملامح فكره وعمله؟

تستوقفنا علامة أولى تتمثّل في استعماله قوّة الكلمة والتعبير كوسيلة داعمة لتبليغ ما هو مقدّس. يقول رئاب: "الحمد لله الّذي رفع السّماء بغير منار، وشقّ الأرض بغير محفار". يمكننا أن نرى في هذا شهادة أخرى على أن عمل أنبياء الجاهلية كان يجري على أرضيّة واحدة من الانتماء الثقافي إلى الوسط العربي الداخلي، ذلك الوسط الذي يشترك في حسّه للفصاحة. لعلّ هذا الحسّ - المتواصل قبل الإسلام وبعده - قد ساعد على أن اخترق هذا النّص حواجز الزّمن ووصل إلينا، رغم كلّ ما فيها من مضامين غالباً ما تُغيّب - في منطق الرواية - لما فيها من تداخل مع البلاغيّ القرآني.

تستوقفنا تأمّلاته في الكون وتعجّبه من ارتفاع السّماء ومن شق الأرض بأودية. تبدو الصورة عاكسة لإدراك هو كذلك إدراك العالم العربي الداخلي ببراءته الأصليّة، وحيرته أمام فضاءات الجزيرة الواسعة.

هذا كل ما تتيحه هذه الجملة اليتيمة، ولا يبقى سوى استقاء بعض العناصر من انعكاس صورته في الذّاكرة.

تستوقفنا مسألة وراثة البركة في أبنائه. هل هذا الاعتبار يشهد على شيوع مفهوم عائلة النبوّة منذ الجاهليّة؟ هل ذلك أُلصق به في أزمنة متأخّرة قياساً على مفهوم عائلة النبوّة في الإسلام؟ لا تتيح الرواية أي تقدّم رغم أن المفهوم عربي صميم له ارتباطه الواضح بالمجتمعات القبليّة في الجزيرة حيث تختلط القداسة بالقرابة ولا يبدو لنا العنصر عنصراً قابلاً للإلحاق بالتّوحيد الشّرقي في شكله المسيحيّ العالم.

بقيت العودة إلى تلك الصورة الإيجابية الباقية في الرواية ومن ورائها الذاكرة العربية عن دعوة رئاب. بعد "اعتراف" ببركات رئاب وبنبوّته أفرزت كما ذكرنا ما يشبه التّوظيف لهذه النبوّة في اتجاه التّبشير بنبوّة الرّسول محمّد. ما كان لهذا التّوظيف



أن يكون لو لم تكن صورة إيجابية باقية عن نبوّة رئاب بن البراء. لكن يقتضي الأمر التّساؤل عن أسباب خصوصيّة زرعت هذه الإيجابية في المصادر.

ربّما تكون منها أن محاولة عمرو بن الجعيد، بواسطة التّجارة، وتَوْق رِئاب بن البراء بواسطة النّبوّة، بقيت في حالة تجارب حيّة في ذاكرة كثيرين من عرب الجاهلية، وربّما تداولتْها الثقافة السياسيّة باعتبارها فشلاً سببه حدّة الخلافات القبليّة. استجمعنا من طيّات الرّواية الملامح العربيّة لنبوّة رئاب، ولا شيء فيها يذكّر بالتوحيد في صورته العالمة، والكثير يجسّم صورة عربية للنبوّة مطوّعة لواقع محلي.

وثانيها هو غياب أي نوع من أنواع التصادم بين دوره، ودور الرسول محمّد، بمعنى أنّ محاولته جرت في زمن آخر وتاريخ آخر. لقد كانت قبيلة مراد من ناحية بعيدة عن دائرة يثرب، وكانت منشغلة بضمان أسباب البقاء في اليمن. دليلنا على ذلك أنّه حتّى تاريخ معركة بدر، كانت هذه القبيلة تخوض يوماً شهيراً من أيّامها ضد قبيلة مذحج، انتهى بهزيمتها[1]. لذلك، حتى زمن الإسلام، بقي حضورها ضعيفاً في الحراك التاريخي الّذي خلقته الدّعوة الإسلامية. لم يأتِ منهم سنة الوفود إلا فروة بن مُسيك المرادي، ويبدو أنه لم يكن ممثّلاً إلا عن القليل من قبيلته. ورغم أن ابن سعد[2] يتحدّث عن وفد مراد، فإنه لا يذكر من أعضاء الوفد أي شخص آخر، ويقول في شأن فروة بن مُسيك جاء "مفارقاً لملوك كندة". في هذا المناخ من الحياد إزاء ما كان يجري في مكّة والمدينة، يمكن أن يكون ولد الاتّجاه القائل بإيجابيّة العناصر المرادية والتّعبير عن ذلك بجمعهم رمزياً ضمن مثلّث للنبوة يضم في أحد زواياه الرّسول محمّد.

١ ياقوت، معجم البلدان، مادة رزم، ٤٢/٣.
٢ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٣٢٧.



ملحق

صورة رئاب بن البراء في الرواية التاريخيّة العربيّة

١ – مواد ابن الكلبي (ت ٢٠٤هـ/ ٨١٩م):

وولد شنّ بن أفصى: هزيز، إليه تنسب الرّماح، وعديّاً، والديل. فولد الديل: حبيباً، وجذيمة، وعمراً، وسعداً، وصبرة. وهزيز أوّل من ثقّف الرّماح بالخطّ، خطّ عبد القيس. قال النّجّاشي يصف رمحاً: "وثقّفه الهزيز من العوالي".
فولد صبرة: الجعيد؛ فولد الجعيد عمراً وهو الّذي ساقهم إلى البحرين من تهامة، وكان يقال له الأفكل. من ولده المثنّى بن مخربة بن حوط بن يثربي بن عبد الله ابن عائذ بن أغواث بن الحارث بن مازن بن عمرو بن الجعيد. وعبد الرّحمن بن أذينة بن الحارث، ولي قضاء البصرة وتوّج. وعبد الله بن أذينة، كان عالماً. ورئاب بن زيد بن عمرو بن معاوية بن جابر بن صبيب، من بني ثعلبة بن الجعيد، تزعم عبد القيس إنّه كان نبيّاً، وكان يقول: "الحمد لله الّذي رفع السّماء بغير منار، وشقّ الأرض بغير محفار".

وقال الحارث بن همّام بن مرّة بن ذهل بن شيبان:



غنينا في تهامة قاطنيها ... ليالي العزّ في آل الجعيد
تدين له القبائل من معدّ ... كما دانت قضاعة لابن زيد

يريد حنظلة بن نهد بن زيد[1].

٢ – مواد ابن حبيب (ت ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م):

رئاب الثمودي من المفسدين في الأرض[2].

٣ – مواد الأصفهاني (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٧م):

[أخبار عبد يغوث ونسبه] قال علقمة بن سباع لعمرو بن الجعيد:

لما رأيت الأمر مخلوجة ... أكرهت فيه ذابلاً مارنا

قلت له: خذها فإنّي امرؤ يعرف رمحي الرجل الكاهنا.
قوله: "يعرف رمحي الرجل الكاهنا" يريد أنّ عمرو بن الجعيد كان كاهناً. وهو أحد بني عامر بن الديل بن شنّ بن أفصى بن عبد القيس، ولم يزل ذلك في ولده. ومنهم الرّباب بن البراء، وكان يتكهّن، ثم طلب خلاف أهل الجاهلية، فصار على دين المسيح عليه السّلام. فذكر أبو اليقضان أنّ النّاس سمعوا في زمانه منادياً ينادي في اللّيل، وذلك قبل مبعث النّبي (صلى الله عليه وسلم): خير أهل الأرض رباب الشّنّي، وبحيرا الرّاهب وآخر لم يأت بعد. قال وكان لا يموت أحد من ولد الرّباب إلا رأوا على قبره طشّاً. ومن ولده مخربة، وهو أحد أجواد العرب، وإنّما سمّي مخربة لأن السّلاح خرّبه،

١ **جمهرة النّسب**، ص ٥٩٣، ٥٩٤. ترد الرواية نفسها لكن مقتضبة قليلاً في نسب معد واليمن الكبير، ٤٩/١.
٢ **المحبّر**، ص ٣٥٧.



لكثرة لبسه إيّاه، وقد أدرك النّبيّ (صلى الله عليه وسلم) فأسلم، فأرسله إلى ابن الجلندي العماني. وابنه المثنّى بن مخربة أحد وجوه أصحاب المختار، وكان قد وجّهه إلى البصرة ليأخذها، فحاربه عبّاد بن حصين فهزمه...[1]

٤ – مواد ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ/٨٨٩م):

[من كان على دين[2] قبل مبعث النبيّ صلى الله عليه وسلّم] رئاب بن البراء[3] وهو من عبد القيس، كان على دين المسيح، وسمعوا قبيل مبعث النبي – صلى الله عليه وسلّم – منادياً ينادي: خير أهل الأرض ثلاثة: رئاب الشنّي، وبحيرى الرّاهب، وآخر لم يأتِ – يعني: النبيّ، صلّى الله عليه وسلّم – وكان لا يموت أحد من ولد "رئاب" فيدفن إلا رأوا طشّاً على قبره[4].

٥ – مواد ابن دريد (ت ٣٢١هـ/ ٩٣٣م):

فمن بني عمرو: رئاب بن البراء، وكان على دين عيسى عليه السّلام. وكانوا سمعوا في الجاهليّة منادياً يناذي: ألا إن خير النّاس رئاب الشّنّي وآخر لم يخرج بعد[5].

١ **الأغاني**، ج ١٦/٣٣٦.

٢ يلفت المحقق الانتباه إلى أنه في خمس من النسخ المستعملة في التحقيق يرد مكان "دين عيسى" عبارة "دين عيش"، وأنه في إحدى النسخ زيدت بعد هذه الكلمة كلمة "أو عبادة الأصنام". ترد استعادة مختصرة المعلومة نفسها عن رئاب في المعارف ص ٤٢١.

٣ يشير المحقق إلى ارتباك كبير في الاسم من نسخة إلى أخرى: يرد في أولى: "برباب بن عبد الله"، وفي ثانية: "أرباب بن رئاب"، وفي ثالثة: "أرباب بن البراء".

٤ **المعارف**، ص ٥٨.

٥ **الاشتقاق**، ٣٢٥، ٣٢٦.



٦ – مواد ابن عبد ربّه (ت ٣٢٨هـ/ ٩٣٩م):

عبد القيس بن أفصى بن دعمي بن جديلة بن أسد بن ربيعة، ولد لعبد القيس: أفصى واللّبوْ. وولد لأفصى: عبد القيس وشنّ ولكيز.
اللّبوْ بن عبد القيس: منهم رئاب بن زيد بن عمرو بن جابر بن ضبيب، كان ممّن وحّد الله في الجاهليّة، وسأل عنه النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم وفد عبد القيس، وكان يسقى قبر كلّ من مات من ولده. وفي ذلك يقول الحجين بن عبد الله:

ومنا الّذي بالبعث يعرف نسله ... إذا مات منهم ميّت جيد بالقطر
رئـــاب وأتـــى للبـريّـة كلّهـا ... بمثل رئاب حين يخطر بالسّمر[1].

٧ – مواد المسعودي (ت ٣٤٥هـ/ ٩٥٦م):

– قال المسعودي: وممّن كان في الفترة رئاب الشّنّي وكان من عبد القيس ثم من شنّ، وكان على دين المسيح قبل مبعث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم؛ فسمعوا منادياً ينادي من السّماء قبل مبعث رسول النّبيّ: "خير أهل الأرض ثلاثة: رئاب الشّنّي وبحيرا الرّاهب ورجل آخر لم يأتِ بعد"، يعني النبيّ عليه السّلام؛ وكان لا يموت أحد من ولد رئاب إلاَ ورأوا طشّاً على قبره.[2]
– قال المسعودي: كانت العرب في جاهليّتها فرقاً: منهم الموحّد المقرّ بخالقه المصدّق بالبعث والنّشور موقنا بأنّ الله يثيب المطيع ويعاقب العاصي؛ وقد تقدّم ذكرنا في هذا الكتاب وغيره من كتبنا من دعا إلى الله – عزّ وجلّ – ونبّه على آياته في الفترة. كقس بن ساعدة الإيادي، ورئاب الشّنّي وبحيرا الرّاهب وكانا من عبد القيس[3].

---

١ العقد، ٣/٣٠٨، السّمر هي الرّماح.
٢ مروج الذهب، ج ٢/ ٧٦، فقرة ١٣٣.
٣ مروج الذهب، ج ٢/ ٢٥٣، فقرة ١١٢٢.



٨ – مواد ابن حزم (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م):

ولد شن بن أفصى هزيز بن شنّ، وهو أوّل من ثقّف القنا بالخط؛ وعديّ والديل. ومنهمك عمرو بن الجعيد بن صبة بن الدّيل بن شنّ بن أفصى ابن عبد القيس، وهو الذي ساق عبد القيس من تهامة إلى البحرين؛ وكان يقال له الأفكل، من ولده: المثنّى بن مخربة صاحب عليّ – رضي الله عنه –، وعبد الرّحمن بن أذينة، قاضي البصرة؛ وعبد الله بن أذينة أخوه. ومنهم رئاب بن البراء[1]، يقول قومه كان نبيّاً. ومنهم الأعور الشّنّي الشّاعر الّذي فاق أهل زمانه[2].

٩ – مواد السهيلي (ت ٥٨١هـ/ ١١٨٥م):

[قصّة بحيرى] فصل في قصّة بحيرى وسفر أبي طالب بالنبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وقع في سير الزّهري أنّ بحيرى كان حبراً من يهود تيماء، وفي المسعودي: أنه كان من عبد القيس، واسمه سرجس، وفي **المعارف** لابن قتيبة، قال: سمع قبل الإسلام بقليل هاتف يهتف: ألا إنّ خير أهل الأرض ثلاثة: بحيرى، ورباب بن البراء الشّنّي والثالث: المنتظر، فكان الثّالث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. قال القتبيّ: وكان قبر رباب الشنّي، وقبر ولده من بعده، لا يزال يرى عليها طشّ، والطشّ: المطر الخفيف[3].

---

١ يشير المحقق إلى أنه في بعض النسخ يرد "رئاب بن زيد".
٢ **جمهرة أنساب العرب**، ص ٢٩٩.
٣ **الروض الأنف**، ٢/٢٢٠.





ثبت المصادر والمراجع

أ - المصادر

ابن الأثير (عزّ الدّين الجزريّ)، **اللّباب في تهذيب الأنساب**، بيروت: دار صادر، ١٩٨٠. ثلاث مجلّدات.

- **الكامل في التّاريخ**، بيروت: دار صادر، ١٩٧٩.

- **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، تحقيق محمّد إبراهيم البنا وآخرين، القاهرة: الشعب، [د. ت.]

الأزرقي (أبو الوليد محمّد بن عبد الله بن أحمد)، **تاريخ مكّة**، تحقيق رشدي الصّالح ملحس، بيروت: دار الأندلس [د. ت.]، مجلّد واحد.

ابن إسحاق (محمّد) **سيرة ابن إسحاق المسمّاة بكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**، تحقيق محمّد حميد الله، قونية (تركيا)، ١٩٨١.

الأصفهاني (علي بن الحسن بن محمّد أبو الفرج)، **كتاب الأغاني**، تحقيق بإشراف عبد السّتّار أحمد فرّاج، بيروت: دار الثّقافة، الطّبعة الثّامنة، ١٩٩٠، في ٢٥ مجلّداً.

الألوسي (أبي الفضل شهاب الدّين)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع الثّاني**، بيروت: دار إحياء التّراث، [د. ت.]، ٣٠ جزءاً.

الألوسي (محمود شكري)، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، تحقيق محمد بهجة الأثري، بيروت: دار الكتب العلمية [د. ت.]، ثلاثة أجزاء.

البخاري (أبو عبد الله إسماعيل بن إبراهيم)، **التّاريخ الكبير**، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٦، نشرة مصوّرة.



البغداديّ (عبد القادر بن عمر)، **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي،١٩٨٦. ١٣ مجلّداً.

البلاذري، **أنساب الأشراف**، الجزء الأول، تحقيق محمّد حميد الله، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩.

البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر)، **أنساب الأشراف**، تحقيق سهيل زكّار، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦، في ١٣ مجلّداً.

البيهقي (أحمد بن الحسين)، **دلائل النّبوّة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة**، تحقيق عبد المعطى قلعجي، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٥.

الثّعالبي (أبي منصور عبد الملك بن محمّد)، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، القاهرة، دار المعارف، [ذخائر العرب، ٥٧]، ١٩٨٥.

ثعلب (أبو العبّاس أحمد بن يحيى ثعلب) **مجالس ثعلب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

الجاحظ (أبو عثمان بن بحر)، **البيان والتّبيين**، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، بيروت: دار الجيل، [د. ت.]، أربعة مجلّدات.

– **العثمانيّة**، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، بيروت: دار الجيل، ١٩٩١.

ابن الجوزي (جمال الدّين أبو الفرج عبد الرّحمن)، **تاريخ عمر بن الخطّاب**، تحقيق أحمد شوحان، حلب، دار القلم العربي، ل [د. ت.]، مجلّد واحد.

– **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تحقيق سهيل زكّار، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦.

ابن حبيب (أبو جعفر محمّد)، **كتاب المحبّر**، تحقيق إيلزه ليختن شتيتر، بيروت: المكتب التّجاري للطّباعة والنّشر والتّوزيع، [د. ت.]. مجلّد واحد.

– **كتاب المنمّق**، تحقيق خورشيد أحمد فاروق، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٥. مجلّد واحد.

– **مختلف القبائل ومُؤتَلفها**، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب اللّبناني، [د. ت.]، طبعة مصوّرة عن نشرة القاهرة، ١٩٨١.

ابن حجر العسقلاني (شهاب الدّين أحمد بن عليّ)، **الإصابة في تمييز الصّحابة**، بيروت: دار الكتب العلميّة، [د. ت.]، نشرة مصوّرة.



– **كتاب تهذيب التّهذيب**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤. ١٤ مجلّداً.

ابن حزم (أبي محمّد عليّ بن أحمد)، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، القاهرة: دار المعارف، الطّبعة الخامسة، ١٩٨٢. مجلّد واحد.

حسّان بن ثابت، **ديوان**، تحقيق وليد عرفات، بيروت: دار صادر، ١٩٧٤. جزأين.

ابن الخيّاط (أبو عمرو خليفة)، **كتاب الطّبقات**، تحقيق سهيل زكّار، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣. مجلّد واحد.

ابن حمدون (محمّد بن الحسن)، **التذكرة الحمدونيّة**، تحقيق إحسان عبّاس وبكر عبّاس، بيروت: دار صادر، ١٩٩٦.

ابن خلّكان (أبي العبّاس شمس الدّين احمد)، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت: دار صادر، [د. ت.]. ٨ مجلّدات.

ابن دريد (أبي بكر محمّد بن الحسن) **الاشتقاق**، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، بغداد: مكتبة المثنّى، الطّبعة الثّانية، ١٩٧٩.

– **جمهرة اللغة**، بيروت: دار صادر، [د. ت.]، ثلاث مجلّدات.

الدميري (كمال الدين الدّميري)، **حياة الحيوان الكبرى**، [د.م.] المكتبة الإسلامية [د. ت.]

الدينوري، **الأخبار الطّوال**، تحقيق عبد المنعم عامر ومراجعة جمال الدّين الشّيّال، بيروت: دار المسيرة، أعيد طبعه في بغداد: مكتبة المثنّى [د. ت.]

الرّازي (أبي محمّد عبد الرّحمان، ت ٣٢٧هـ)، **الجرح والتّعديل**، بيروت: دار إحياء التّراث، [د. ت.]، طبعة مصوّرة عن طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة في حيدر آباد الدّكن، ١٩٥٢. ٨ مجلّدات.

الرّازي (محمّد الرّازي فخر الدّين، ت ٦٠٤هـ)، **مفاتيح الغيب من القرآن الكريم**، بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.].

الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسن بن محمّد)، **محاضرات الأدباء ومحاورات الشّعراء والبلغاء**، بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت]

ابن رسته (أحمد بن عمر)، **الأعلاق النّفيسة**، ليدن: بريل، ١٩٦٧. BGA/٧.

ابن رسول (عمر بن يوسف)، **طرفة الأصحاب في معرفة الأنساب**، تحقيق ك.و.



سترستين، مقدّمة صلاح الدّين المنجّد، بيروت: دار صادر، ١٩٩١، مجلّد واحد.

الزّمخشري الخوارزمي (أبو القاسم جار الله)، **الكشّاف عن حقائق التّنزيل**، بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

الزّهري (محمّد بن مسلك بن عبيد الله)، **المغازي النبويّة**، تحقيق سهيل زكّار، دمشق: دار الفكر، ١٩٨١.

السجستاني، **كتاب المعمّرين من العرب وطُرَفٍ من أخبارهم وما قالوه في منتهى أعمارهم**، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٠٥.

ابن سعد (محمّد بن سعد بن منيع)، **الطّبقات الكبرى**، تقديم إحسان عبّاس، بيروت: دار الفكر، نشرة مصوّرة عن دار نشرة دار صادر، [د. ت].

ابن سعيد الأندلسي (أبو الحسن عليّ بن موسى)، **نشرة الطرب في تاريخ جاهلية العرب**، تحقيق نصرت عبد الرّحمان، عمّان: الجامعة الأردنيّة:١٩٨٢، في جزأين.

ابن سلاّم الجمحي، **طبقات فحول الشعراء**، تحقيق محمود محمّد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني، [د. ت.]. جزأين.

السّمهودي (نور الدّين عليّ بن أحمد)، **وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى**، تحقيق محمّد محي الدّين عبد الحميد، بيروت: دار إحياء التّراث، ١٩٨٤. نشرة مصوّرة.

السّهيلي (عبد الرّحمن)، **الرّوض الأنف في شرح السّيرة النبويّة للإمام ابن هشام**، تحقيق عبد الرّحمان الوكيل، [د.م د.ت]، في سبعة أجزاء، ١٩٦٨.

السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن) **المزهر في علوم اللّغة وأنواعها**، تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك وآخرين، القاهرة، دار التراث [د. ت.].

- **الوسائل في معرفة الأوائل**، تحقيق إبراهيم العدوي وعلي محمّد عمر، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٣.

ابن شبة (أبي زيد عمر بن شبّة النميري)، **تاريخ المدينة المنوّرة**، تحقيق فهيم محمّد شلتوت، بيروت: دار التّراث، ١٩٩٠، أربعة أجزاء.

الصّحاري، انظر العوتبي.

الطّبراني (أبو القاسم سليمان أحمد)، **كتاب الأوائل**، تحقيق محمّد السّعيد بن بسيوني زغلول،[في ذيل كتاب السّيوطي (جمال الدّين عبد الرّحمان)، **الوسائل في**



مسامرة الأوائل، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٦.

الضبّي (المفضّل بن محمد بن يعلى) **المفضّليات**، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣.

الطّبري (أبي جعفر محمّد)، **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار سويدان، نشرة مصوّرة عن نشرة دار المعارف بالقاهرة، الطّبعة الثّانية، [د. ت.]، عشرة أجزاء.

- **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨.

ابن عبد البرّ (يوسف بن عبد البرّ النّمري)، **الدّرر في اختصار المغازي والسّير**، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢.

- **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق محمد علي البجاوي، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢.

ابن عبد ربه (أحمد بن محمّد)، **العقد الفريد**، تحقيق محمّد أمين قميحة، بيروت: دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّالثة، ١٩٨٧. ٧ أجزاء في ٨ مجلّدات.

أبو عبيدة (معمر بن المثنّى)، **كتاب أيّام العرب قبل الإسلام**، [كذا] جمع وتحقيق ودراسة عادل جاسم البيّاتي، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٧.

أبو عبيدة (معمر بن المثنّى)، **كتاب النقائض**، نقائض جرير والفرزدق، تحقيق بيفان، بيروت: دار صادر، نسخة مصوّرة عن طبعة بريل، ١٩٠٥.

ابن العديم، **بغية الطّلب في تاريخ حلب**، نشره فؤاد سزكين، فرانكفورت: معهد تاريخ العلوم العربية الإسلامية، ١٩٨٩.

ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، تراجم النّساء، تحقيق سكينة الشّهابيّ، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢.

العسكريّ (أبو هلال الحسن بن عبد اللّٰه بن سهل)، **الأوائل**، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٧.

- **كتاب جمهرة الأمثال**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨.

العوتبي الصّحاري (سلمة بن مسلم)، **الأنساب**، الجزء الثّاني، سلطنة عمان: وزارة



التّراث القومي والثّقافة، ١٩٨٤.

الفيروزبادي (مجد الدّين محمّد بن يعقوب)، **القاموس المحيط**، بيروت: دار الجيل، [د. ت.]، أربع مجلّدات.

القالي (أبو عليّ القاسم)، **كتاب الأمالي**، ويليه ذيل الأمالي والنّوادر، تحقيق محمّد عبد الجوّاد الأصمعي، بيروت: دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٧، ثلاث أجزاء في مجلّدين.

ابن قتيبة (أبو محمّد عبد الله بن مسلم)، **عيون الأخبار**، تحقيق محمّد إسكندراني، بيروت: دار الكتاب العربيّ، ١٩٩٦، أربعة أجزاء في مجلّدين. تشير الهوامش إلى رقم المجلّد.

- **المعارف**، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة: دار المعارف، الطّبعة الرّابعة، ١٩٨٢.

- **الشّعر والشّعراء**، وقيل طبقات الشّعراء، ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٢.

ابن قدامة المقدسي (موفّق الدّين أبي محمّد عبد الله بن أحمد)، **التّبيين في أنساب القرشيين**، تحقيق محمّد نايف الدّيلمي، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨.

القرآن الكريم، النّصّ مصحوب بترجمة محمّد حميد الله، باريس: النّادي الفرنسي للكتاب، ١٩٨٥.

القرطبيّ (أبي عبد الله محمّد بن أحمد)، **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥.

القزويني (زكريا)، **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، تحقيق فاروق سعد، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣.

القلقشندي (محمد بن عليّ): **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، تحقيق محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.

- **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب اللّبنانيّ، الطّبعة الثّانية، ١٩٨٠. مجلّد واحد.

ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل)، **البداية والنهاية**، تحقيق علي شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨.

- **التفسير**، بيروت: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩.



الكلاعي البلنسي (أبو الرّبيع سليمان بن موسى)، **الاكتفاء في مغازي رسول الله والثّلاثة الخلفاء**، تحقيق مصطفى عبد الواحد القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٨. جزءأين.

ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمّد)، **جمهرة النّسب**، تحقيق ناجي حسن، بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربيّة، ١٩٨٦. مجلّد واحد.

- **جمهرة النّسب**، تحقيق محمود فردوس العظم، دمشق: دار اليقظة العربيّة، ١٩٨٢.

- **كتاب الأصنام**، تحقيق أحمد زكيّ، القاهرة: الدّار القوميّة للطّباعة والنّشر، نشرة مصوّرة عن طبعة دار الكتب، ١٩٢٤. مجلّد واحد.

- **نسب معد واليمن الكبير**، تحقيق فردوس العظم، دمشق: دار اليقظة العربيّة، ١٩٨٢. ثلاث مجلّدات.

المرزباني (عبيد الله محمد بن عمران بن موسى)، **معجم الشعراء**، تحقيق فاروق أسلم، بيروت: دار صادر، ٢٠٠٥.

المسعودي (أبو الحسن عليّ بن الحسين بن عليّ)، **مروج الذّهب ومعادن الجوهر**، تحقيق شارل بلا، بيروت: الجامعة اللّبنانيّة، ١٩٦٥، سبعة أجزاء.

مصعب الزّبيريّ (أبي عبد الله المصعب بن عبد الله)، **كتاب نسب قريش**، تحقيق ليفي بروفنسال، القاهرة: دار المعارف، الطّبعة الثّالثة، ١٩٨٢. مجلّد واحد.

ابن منظور (أبو الفضل جمال الدّين)، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، الطّبعة الثّالثة، ١٩٩٤. ١٥ مجلّداً، مع فهارس في ثلاث مجلدات.

ابن منظور، **مختصر تاريخ دمشق**، تحقيق إبراهيم صالح، بيروت دار الفكر المعاصر، ١٩٨٨.

مؤرّج بن عمرو السّدوسي، **كتاب حذف من نسب قريش**، تحقيق صلاح الدّين المنجّد، القاهرة: مكتبة دار العروبة، [د. ت.]. جزء واحد.

الميداني، **مجمع الأمثال**، تحيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٢.

النّابغة الذّبياني، **ديوان**، تحقيق محمّد الطّاهر بن عاشور، تونس: الشّركة التّونسيّة للتوزيع، ١٩٨٦.



النّويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق مفيد قميحة وجماعة، بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٤.

ابن هشام (محمّد بن عبد الملك)، **السّيرة النبويّة**، تحقيق مصطفى السّقّا، إبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، بيروت: دار الوفاق، د. ت. [طبعة مصوّرة عن طبعة القاهرة، مصطفى البابي الحلبيّ وأولاده، ١٩٥٥]. نشرة بيروت في مجلّدين، يشمل كلّ مجلّد جزأين من النّشرة الأصليّة. تشير الإحالات إلى رقم المجلّد.

الهمداني (أبو محمّد الحسن بن أحمد)، **كتاب الإكليل**، الجزء الثّاني، تحقيق محمّد بن علي الأكوع الحوالي، بغداد: دارالحرّيّة، ١٩٨٠.

– **كتاب الإكليل**، الجزء العاشر، تحقيق محبّ الدّين الخطيب، القاهرة: المطبعة السّلفيّة، ١٣٦٧.

الواقدي (محمّد بن عمر)، **كتاب المغازي**، تحقيق مارسدن جونس، بيروت: مؤسّسة الأعلمي للطّباعة، ١٩٨٩. ثلاث مجلّدات.

ياقوت الحمويّ (شهاب الدّين أبي عبد الله)، **معجم البلدان**، بيروت: دار إحياء التّراث العربيّ، [د. ت.]، خمسة مجلّدات.

– **المقتضب من كتاب جمهرة النّسب**، تحقيق ناجي حسن، بيروت: الدّار العربيّة للموسوعات، ١٩٨٧. مجلّد واحد.

ب – المراجع باللّغة العربيّة

الأيّوبي (ياسين)، **معجم الشّعراء في لسان العرب**، بيروت: دار العلم للملايين، الطّبعة الثّانية، ١٩٨٧.

بروكلمان (كارل)، **تاريخ الأدب العربيّ**، ترجمة عبد الحليم النّجّار، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣.

بشير (سليمان)، **مقدّمة في التّاريخ الآخر: نحو قراءة جديدة للرّواية الإسلاميّة**، القدس، ١٩٨٤.

بيضون (إبراهيم)، **الحجاز والدّولة الإسلاميّة، دراسة في إشكاليّة العلاقة مع السّلطة**



المركزيّة في القرن الأوّل الهجري، بيروت، ١٩٨٣.

بلاد الشّام في صدر الإسلام: **أبحاث المؤتمر الدّولي الرّابع لتاريخ بلاد الشّام**، عمّان: ١٩٨٧.

بيغولوفسكيا (فيكتورقنا)، **العرب على حدود بيزنطة وإيران من القرن الرّابع إلى القرن السّادس**، الكويت، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥.

جرنفيل (ف)، **التّقويمان الهجري والميلادي**، ترجمه عن الإنكليزيّة حسام الدّين الآلوسي، بغداد، وزارة الإعلام، الطّبعة الثّانية، ١٩٨٦.

جواد عليّ، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**؛ أحمد صالح العليّ، محاضرات في تاريخ العرب، الموصل، ١٩٨١.

جولدزيهر (ا.)، **العقيدة والشّريعة في الإسلام: تاريخ التّطوّر العقديّ والتّشريعيّ في الدّيانة الإسلاميّة**، القاهرة، ١٩٤٦.

دراسات تاريخ الجزيرة العربيّة: الكتاب الثّاني: الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، جامعة الملك سعود، ١٩٨٤.

دغفوس (راضي)، **إشكاليّة الانتشار في الإسلام المبكّر**، تونس: مركز النّشر الجامعي، ٢٠٠٢.

الدّوري (عبد العزيز)، **بحث في نشأة علم التّاريخ عند العرب**، بيروت: المطبعة الكاثوليكيّة، ١٩٦٠.

- "كتب الأنساب وتاريخ الجزيرة العربيّة"، مقالة منشورة في **مصادر تاريخ الجزيرة العربيّة**، الرّياض: جامعة الرّياض، ١٩٧٩. ج ١، ص ١٢٩-١٤١.

ديسو (رنيه)، **العرب في سوريا قبل الإسلام**، ترجمة عبد الحميد الدّواخلي ومحمّد مصطفى زيادة، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦.

روزنتال، **علم التّاريخ عند المسلمين**، ترجمة صالح أحمد العليّ، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.

روزنتال (فرانز)، **مناهج العلماء المسلمين**، تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣.

أبو زيد (بكر)، **طبقات النّسّابين**، الرّياض، دار الرّشد، ١٩٨٧.

سحّاب (فيكتور)، **إيلاف قريش**، رحلة الشّتاء والصّيف، بيروت، المركز الثّقافي



العربي، ١٩٩٢.

سعيد (محمد)، **النسب والقرابة في المجتمع العربي قبل الإسلام**، بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦.

شامي (شامي)، **الشّرك الجاهليّ وآلهة العرب قبل الإسلام**، بيروت: ١٩٨٦.

شعبان (محمّد عبد الحيّ)، **صدر الإسلام والدولة الأمويّة** (معرّب عن Islamic History، الجزء الأوّل)، بيروت: الأهليّة للنّشر والتّوزيع، ١٩٨٧.

شكري (موفّق أحمد)، **أهل الفترة ومن في حكمهم**، الإمارات العربيّة المتّحدة (عجمان) ودمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٨.

شهيد (عرفان)، **روما والعرب، مقدمة لدراسة بيزنطة والعرب**، ترجمة محمد فهمي عبد الباقي محمود، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية [د. ت.].

شيخو (الأب لويس)، **شعراء النّصرانية قبل الإسلام**، بيروت: منشورات دار المشرق، ١٩٩١.

- الصكلي (منذر)، **خواطر حول صورة أهل الردة اليمنيين في المصادر العربية الإسلامية**، كراسات تونسية، عدد ١٦٤، ١٩٩٣.

الصّمد (واضح)، **الصّناعات والحرف عند العرب في العصر الجاهليّ**، بيروت: ١٩٨١؛

الطّنّاحي (محمود محمّد)، **تاريخ نشر التّراث العربي**، مع محاضرة عن التّصحيف والتّحريف، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٤.

العروي (عبد الله)، **مفهوم التّاريخ**، بيروت: المركز الثّقافي العربيّ، ١٩٩٢.

عطوان (حسين) **الرواية التاريخية في بلاد الشام**، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٦.

العظمة (عزيز)، **الكتابة التّاريخيّة والمعرفة التّاريخيّة: مقدّمة في أصول صناعة التّاريخ العربي**، بيروت: دار الطّليعة، ١٩٨٣.

- **التّراث بين السّلطان والتّاريخ**، بيروت: دار الطّليعة، ١٩٩٠.

العليّ (أحمد صالح)، **محاضرات في تاريخ العرب**، الموصل: جامعة الموصل، ١٩٨١.

عمامو (حياة)، **أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام**، تونس: كلّيّة العلوم الاجتماعيّة، أطروحة مرقونة، ص ٣٣٥. (منشورة).



العيسي (سالم)، **تاريخ الغساسنة، نسبهم حروبهم تنقلاتهم ديانتهم، ثقافتهم**، دمشق: دار النمير، ٢٠٠٧.

كحّالة (عمر رضا)، **معجم القبائل العربيّة**، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ١٩٨٥.

النّص (إحسان)، **كتب الأنساب العربيّة**، مجلّة مجمع اللّغة العربيّة بدمشق، المجلّد الرّابع، أكتوبر، ١٩٨٩.

وات (مونتغومري) **محمّد في المدينة**، تعريب شعبان بركات، صيدا: منشورات المكتبة العصريّة، [د. ت.]

– **محمد في مكّة**، ترجمة شعبان بركات، صيدا: منشورات المكتبة العصريّة [د. ت.].



المراجع باللغتين الفرنسية والإنكليزية:

Abdesselem (Mohammad), *Le thème de la mort dans la poésie arabe, des origines à la fin du IIIe siècle*, Tunis: Université de Tunis, 1977.

al-Ajmi, Abdulhadi, Shabath Ibn Ribii al-Tamimi, Journal of oriental and african studies, Vol. 25, 2016.

Anrdrae (Tor), *Les origines de l'Islam et le christianisme* (Der Ursprung, Uppsala, 1926), trad. fr. Jule Roche, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955.

- *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Trad. fr. J. Gaudefroy- Demombynes, Paris, Adrien- Maisonneuve, 2ème Ed. 1984.

Al-Ansab, la quête des origines: Anthropologie historique de la société arabe, Paris: Maison des sciences de l'Homme, 1991.

Arkoun (M.), *Lectures du Coran*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1982.

Aron (Raymond.), *Introduction à la philosophie de l'Histoire, Paris*, Gallimard, 1948.

- *La philosophie critique de l'histoire*, Paris: Vrin, 1969.

- *L'Historien entre l'ethnologue et le futurologue*, Actes du séminaire international... Venise 1971, Paris-La Haye, Mouton, 1972. Aron (Ed.)

Azmeh (Aziz), *Histoire et narration dans l'historiographie arabe*, Annales E.S.C., année 41, n. 2, Mars- Avril 1986, pp.409-431.

Bousquet (G H.), *Observations sociologiques sur les origines de l'Islam*, in Studia Islamica, II,pp. 61-85.

Bravmann (M. M.), *The spiritual background of early Islam*, Leiden: Brill, 1972, pp 39sq

Cahen (C.), *L'Islam des origines au début de l'empire ottoman*, Paris: Bordas, 1970.

- *L'historiographie arabe des origines aux VIIe siècle de l'hégire*, ARABICA, Tome XXXIII, 1986.

Caskel (W.), *Ibn al-Kalbi, Gamharat an-Nasab.Das Genealogische Werk des Hisham Ibn Muhammad al-Kalbi*, 2 Vol. Caskel W. et G.Stenziok. Leyde, E.J.Brill, 1966.

- *Adnan*, in E. I. /2, vol. 1 p. 216.

- *Abd al Kays*, E. I / 2 , vol. 1/ 74-76.

Chabbi (J.), *Histoire et tradition sacrée. La biographie impossible de Mahomet*", Arabica, XLIII (1996), pp.189-205.

- *Le seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet*, Préface d'André Caquot, Paris, 1997. (Comte rendu de Claude Gilliot, dans Studia Islamica, 1999.)

Charles (H.), *Le christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'hégire*, Paris, Leroux, 1936.



Cheikh-Moussa (A) et Gasagnadou (D.), *Comment on écrit l'histoire...de l'Islam. A propos de le Mendiant et le combattant. L'institution de l'Islam de Ch. Décobert*, Arabica, LX (1993), 199-247.

Chelhod (J.), (Ed.), *L'Arabie du sud, histoire et civilisation*, 3 vol. Paris, Maisonneuve et la Rose, 1984-1985.

- *La foi jurée et l'environnement désertique*, in Arabica, XXXVIII, 1991.

- *Du nouveau à propos du "matriarcat" arabe*, in Arabica, Tome XXVIII, fasc.1.

- *Le système de parenté chez les arabes: à propos d'un ouvrage récent*, in Arabica, Tome XXVI, fasc.3 sept.1979.

- *Kabila*, in E. I. / 2, Vol. 4 pp. 348 -350

- *Introduction à la sociologie de l'Islam. De l'animisme à l'universalisme* (Islam d'hier et d'aujourd'hui, vol XII, Paris: Ed. Besson-Chantemerle, 1958.

Chevallier (Jean), *Dictionnaire des symboles*, Paris: Robert Laffont, 1982.

Cook (M.),

- *Early Muslim Dogma*, Cambridge University Press, 1981.

- *The opponents of the Writting of tradition in Early Islam*, ARABICA, tome XLIV, pp. 437-523.

Crone (P.), et M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic Word*, Cambridge University Press, 1977.

- *Meccan Trade and the Rise of Islam*, Prinston University Press, 1987.

- *Sergeant and Meccan Trade*, in Arabica, XXXIX, 1992.

- *The First-Century Concept of Higra*, in Arabica, XLI, 1994

Le Saint Coran, Texte et traduction par M. Hamidullah avec la collaboration de M. Leturmy, Paris, club français du Livre, 1985.

Daghfous (R.), *Le Yaman Islamique, des Origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes* (I- IIIe / VII-IXe Siècle), 2 vol., Université de Tunis I, 1995.

Dagorn (R.), *La geste d'Ismaêl d'après l'onomastique et la tradition arabe*, Genève, Librairie Droz, 1981.

De Planhol (Xavier), *Les fondements géographiques de l'Histoire de l'Islam*, Paris: Flammarion, 1968.

De Prémare (A.L.), *Les Fondations de l'Islam: Entre écriture et histoire*, Paris: Seuil, 2002.

Décobert (C.), *L'ancien et le nouveau. A propos de l' enfance de l'Islam*, in *L'Histoire du monde islamique au Moyen-âge: Bilan et tendances de la recherche depuis 1968*, Table ronde organisée par l'association française des arabisants, 1987.

Djaït (Hichem), *al- Kufa, naissance de la ville islamique*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1986.

Donner (F), *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press, 1981.



Faire de l'Histoire: Sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora. Paris: Gallimard, 1974. 3 Vol.

Elisséeff (N), *Kinnasrin*, in E.I. / 2, vol. 5, p. 126–127.

Fahd (T.), *Kahin*, in EI/2 vol. 4 p. 439–440.

Fischer – (A. K. Ivrine), *Kahtan*, in E I / 2, vol. 4, p–p. 467–469

Fück(W),

–*Iyad*, Encyclopédie de l'Islam, 2e édition, V/ 301–302.

–*Ghatafan*, EI/ 2, vol /1046–1048.

Garelli (Paul), *Le Proche-Orient asiatique: Les empires mésopotamiens*, Israël. Paris: PUF, 1974.

Gaudefroy-Demombynes (M.), *Mahomet*, Paris, Albin Michel (Centre international de synthèse, "L'évolution de l'humanité", 1957, Ed. revue 1969.

Gilliot (Cl.), *Le Portrait mythique d'Ibn Abbas*, Arabica, Tome XXXII, 1985.

–*Imaginaire social et Maghazi: le "succès décisif" de la Mecque*, in Journal asiatique, N° 275, 1987.

Hamidullah (M.),

– *al-Ilaf, ou les rapports économico-diplomatiques de la Mecque préislamique*, in Mélanges Louis Massignon, Damas, Institut Français de Damas, 1957.

–*The Ahabish tribes allies of the pagans of Mecca*, in Hamdard Islamicus, vol. IX, 2.

– *La psychologie des grands ennemis du Prophète*, in Revue des études islamiques, Tome XXXII, 1964. pp.109–114.

– *The Christian monk Abu Amir of Medina of the time of the holy Prophet*, in Journal of the Pakistan Historical Society, vol. VII, 1959 (Part IV).

– *Les voyages du Prophète avant l'Islam*, BEO, XXIX, 1977, vol.1.

Hasson (I), *Contribution à l'étude des Aws et des Khazradj*, in ARABICA, XXXVI,1989.

– *Judham entre la Jahiliyya et lاIslam*, in Studia Islamica, 1995/1 (Juin), 1981.

Hechaîmé (Camille), *Louis Cheikho et son livre le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam (étude critique)*. Beyrouth: Dar al-Machriq éditeurs, 1967.

Henninger(J), *Deux études récentes sur l'Arabie préislamique*, in Anthropos, vol. 58, 1963

–*Ilaf* (article collectif), in Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Brill, 1960.

Jones (J. M. B.), *Ibn Ishak*, in E I/ 2, vol.3 p. 834

Kister (M.J.),

– *al-Hira. Some Notes on its Relations with Arabia*, Arabica, XV (1968), 143–169 (reproduit dans studies..., Variorum reprints, 1980, III).

– *Mecca and Tamim*, (reproduit dans Studies... Variorum reprints, 1980, I.

– *Mecca and the tribes of Arabia: Some notes on their relations*, in Mélanges



David Ayalon, Jerusalem, 1986.

- *Some reports concerning Mecca from Jahiliyya to Islam*, (reproduit dans Studies...,Variorum reprints, 1980, II)

-*Khuza'a*, in E. I. /2 ,vol. 5 pp. 71-82.

- *Kuda'a*, in E.I. /2 Vol. 5, pp.314-318.

- (M. J.), *The campaign of Huluban, A new light on the expedition of Abraha*, in Variurum Reprints, 1980, IV

Küng (Hans), *Le christianisme et les religions du monde. Islam, Hindouisme, Bouddhisme*, Paris: Seuil, 1984.

Lammens (H.), *La cité arabe de Taif à la veille de l'Hégire*, Beyrouth: imp. catholique,1922.

Laroui (A), *Islam et Histoire. Essai d'épistémologie*, Paris: Albin Michel, 1999.

Lecker (M.),

- *Muslims, Jews and pagans*. Studies on Early Islamic Medina. Leiden: Brill, 1995.

- *Muhammad at Medina: A geographical Approch*, Jerusalem Studies in Arabs and Islam, 6 (1985) pp.29-62.

- *Zayd b.Thabit, a Jew with two sidelocks: Judaism and Literacy in Pre-Islamic Medina* (Yathrib). in Journal of Near Eastern Studies, vol. 56 / 4 (Oct. 1997) pp.259-273.

- *Kinda on the Eve of Islam and during the Ridda*, JRAS, 3(1994) pp.333-356

- *The death of the Prophet Muhammad's father, Did Waqidi Invent Some of the Evidence?* ZDMG Band 145 Heft 1 / 1995.

- *The Medinan Wives of Umar B. al-Khattab and His Brother Zayd", in Oriens*, vol. 36, 2001. pp.242-247.

- Lecker (M.), *Udhra*, in E. I. /2, vol. 10, pp. 834-835

- *Thakif*, in E. I./ 2 , vol. 10 p. 463.

- *Taghlib*, Encyclopédie de l'Islam, vol 10. / 97-100.

Levi Della Vida (G),

Khath'am, in E. I. /2, vol. 4, pp.1137-1138.

Mourad, in EI /2 vol. 7 p. 591.

Monnot (Guy), *Islam et religions*, Paris, Maisonneuve, 1986.

Pellat (Ch.),

- *Fatra*, in E. I. /2 vol.2 p. 884-885.

- *Khalid Ibn Sinan*, EI/ 2 Vol. 4 p.928.

- *Kuss Ibn Sa'ida*, EI / 2 vol.5 p. 532.

- *Abu Du'ad la-Iyadi*, EI / 2, vol. I p. 119.

Rentz (G.), *Hudhayl*, in E I /2, vol. 3, p.559-560.

Robin (C.) (éd.), *L'Arabie antique de Karib'îl à Mahomet. Nouvelles données sur l'Histoire des Arabes grâce aux inscriptions*, Revue du monde musulman et



de la méditerranée, 61 (1991/3). (Compte rendu de Pierre Larcher dans Arabica, tome XLIV).

- *L'Arabie dans le Coran. Réexamen de quelques termes à la lumière des inscriptions préislamiques*, (en coll.) in actes de colloque: "Les origines du Coran, le Coran des origines", Paris: Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 2015, pp. 27-74.

- *Les Arabes de Himyar, des "Romains" et des Perses (III- VIème siècles de l'ère chrétienne*, in "Semitica Classica, International Journal of Oriental and Mediterranean Studies", 2008, pp. 167-202.

- *Soixantes-dix ans avant L'Islam: L'Arabie toute entière dominée par un roi chrétien*, (en coll.), Paris: CRAI, 2012, (Janvier Mars), pp. 525-553.

- *Les Jafnites, des rois arabes au service de Byzance* (VIème siècle de l'ère chrétienne) (en coll.) in "Orient et Méditerranée", n. 17, Paris, 2015.

- *Les rois de Kinda*, in "Arabia, Greece and Byzantium. Cultural Contacts in Ancient and Medieval Times", Riyadh, King Saud University, Department of History, pp.59-129, 2012

- *Arabia and Ethiopia*, in "Late antiquity", Oxford University Press, 2012.

- *Abraha et la reconquête de l'Arabie déserte: un réexamen de l'inscription Ryckmans 506 = Murayghan 1*, Jurusalem Studies in Arabic and Islam, 39 (2012), pp. 1-93

- *Dieux et déesses de L'Arabie, images et représentations*: Actes de la table ronde tenue au collège de France (Paris) les 1er et 2 octobre 2007, 5-118.

- *The Peoples beyond the Arabian Frontier in Late Antiquity: Recent Epigraphic Discoveries and Latest Advances*, in " Inside and out. Inter-actions between Rome and the peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in the Late antiquity, LAHR 8, pp.33-79.

Rodinson (M), *Mahomet*, Paris, Seuil (coll. Politique), 1961.

- *Bilan des études mohammadiennes*, Revue historique, CCXXIX (Janvier-Mars 1963), pp.169- 205.

- *La fascination de l›Islam*, Paris, Maspero, 1980.

- *L'Arabie avant l'Islam*, in L'Encyclopédie de la Pléiade, T.2 Paris, 1957 pp.3-36.

Said (M.), *les notbles de la tribu de Badjila: Origine tribale et role politique* , Thèse Univ. de Lyon II, 1983.

- *De la tribu à la famille dans la période préislamique: Quelques conclusions méthodologiques*, Journal of Oriental and African Studies, vol. 24, 2015.

Sergeant (R. B.), *Haram and Hawta, sacred Enclave in Arabia, in Variorum*



Reprints, III, Studies in Arabian History and Civilisation, London: Variorum Reprints, 1981.

Smith (G. R.), *Tihama*, E. I./ 2 vol. pp. 516–517.

Smith (G. R.) et Bosworth (C. E.) *Madhhidj*, E. I. / 2 vol. /957–958.

– *The last Days of Salih*" in Arabica V. p. 145–158.

–*Ghassan*, in E. I. /2, Vol. 2, p. 1045

Soued (Albert), *La révolution des messies: Judaïsme, christianisme et Islam*, Paris: L'Harmattan, 2000.

Stenziok (G.), *Azd*, in E. I. /2, Vol.1 p.834–836.

Shahid (I.), *Tayy*, E.I. / 2 , Vol. /431.

Shoufani (I.), *Redda and the Muslim Conquests of Arabia*, Toronto– Beyrouth, 1972.

Trimingham (J. Spencer), *Christianity among the Arabs in Pre–Islamic Times*, Londres, Longman,, and Beyrouth, Librairie du Liban, 1979.

Veyne (Paul), *Comment on écrit l'histoire*, Paris: Seuil, 1971.

Watt (M), *Mahomet à la Mecque*, Paris, Payot, 1977.

– *Mahomet à Médine*, Paris, Payot, 1977.

– *Badjila*, in E. I. /2, vol. 1 pp. 948–949

– *Kinana*, in E. I. /2, vol.5, p.118–119.

– *Ma'ad*, in E. I. /2 vol. 5 p. 901

– *Kuraysh*, in E.I./2, vol. 5 , p.436–438.

– *Macca*, in E.I / 2 vol p. 143.(1ère partie).

– *Ibn Hisham*, in E. I. /2, vol. 3 p. 824.

Zahrani (Mahfouz Said), *L'Histoire des tribus Kinda et Madhhij en Arabie préislamique, des origines jusqu'au VI ème siècle de l'ère chrétienne*, Thèse, Univ. d'Aix–Marseille I, 1999.





فهرس الأعلام



ب











ن

هـ

و

ي



'دقّة في المنهج ومتانة في التحليل'
بيار غيشار

صار إعمال العقل التّاريخيّ مكوّناً أساسياً في التّنمية الثّقافيّة والمعرفيّة الّتي يصبو إليها العرب، خصوصاً في العقود الأخيرة الّتي شهدت تنامياً في صعوبة ترسيخ النّظر التّاريخيّ في الماضي، وتحويل ماضينا إلى تراث متجانس لا زمان له ولا مكان.

يبحث هذا الكتاب في شأن النّبوّة ومعانيها الممكنة لدى عرب الجاهليّة، ويستنطق النّصوص المتبقّية من المصادر المعتمدة في الرّواية التّأريخيّة العربيّة، محاولاً النّفاذ إلى ما قد تحتوي عليه من نوى تاريخيّة، ومعتمداً التّحرّي التّاريخيّ وإدخال الزّمان والمكان والواقع من أجل النّظر في الماضي العربي البعيد.

د. محمد سعيد كاتب وباحث تونسي. صدر له عن دار الساقي: 'النَّسب والقرابة في "المجتمع" العربي قبل الإسلام: دراسة في الجذور التاريخية للإيلاف'.





www.daralsaqi.com


ISBN 978-614-03-2029-1

